ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

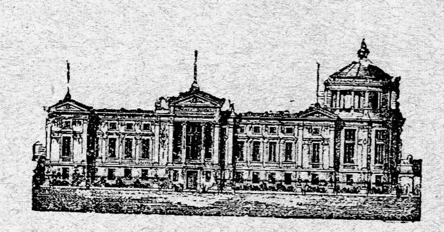
Directeur d'Études à l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

P. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, MAURICE GOGUEL, H. HUBERT, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, AD. LODS, FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC., ETC.

QUARANTE-SIXIÈME ANNÉE — TOME QUATRE-VINGT-DOUZIÈME





PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1925

L'ÉTUDE DU PAGANISME SCANDINAVE

AU XXe SIÈCLE

Les divisions qu'on introduit dans l'histoire de la science sont toujours artificielles ; elles sont particulièrement arbitraires quand elles s'appliquent aux études contemporaines. Si rapide que soit le renouvellement des doctrines, si profonde que soit l'originalité des savants qui les élaborent, le développement de la science est essentiellement continu ; on ne saurait en isoler les diverses phases sans faire violence aux faits. Si le présent exposé s'impose de ne pas remonter au delà des premières années du siècle, c'est avant tout pour des raisons de commodité. La période qu'on considérera ici a, sans doute, ses caractères propres et il est déjà possible de les discerner malgré le manque de recul. Il apparaît néanmoins qu'elle a reçu de la période précédente la plupart de ses impulsions.

La dernière génération du XIXe siècle s'était acharnée sur deux problèmes qui sont capitaux dans l'histoire de la religion germanique : celui de la religion populaire et celui des emprunts.

Pendant de longues années, les « mythologies germaniques » s'étaient contentées de paraphraser l'*Edda* de Snorri Sturluson, ce curieux compendium rédigé en Islande deux siècles après la conversion. Les « mythologues » les plus consciencieux remontaient jusqu'aux chants eddiques, source païenne

authentique, dépôt sacré de la tradition germanique dans toute sa pureté. Mais il apparut bientôt que cette religion eddique ne pouvait représenter les croyances de tous les Germains et qu'elle n'était même pas commune à tous les Scandinaves de l'âge des Vikings. Au-dessous de la tradition aristocratique attestée dans les documents littéraires, on aperçut une tradition populaire qui n'était pas toujours semblable à la première. Dès 1876, Henry Petersen démontra qu'en Norvège, Thor était le grand dieu du peuple, la divinité nationale alors que l'Edda attribuait ce rôle à Odin. L'importance du petit volume de Petersen *Om Nordboernes Gudedyrkelse og Gudetro i Hedenold* « Le culte et les croyances des Scandinaves à l'époque païenne » fut considérable, plus encore par la méthode que par les résultats. Pour démontrer l'insuffisance de la documentation fournie par l'Edda et par les scaldes, il fallait demander le concours de l'archéologie et utiliser la tradition populaire. L'archéologie fournissait les pierres runiques et les amulettes figurant le marteau de Thor, la tradition populaire montrait par exemple que le jour consacré au dieu était resté le jour de thing (d'assemblée) à travers le moyen âge et jusqu'aux temps modernes. Le folklore faisait ainsi une entrée timide, mais décisive dans les recherches d'histoire païenne et la « mythologie » quittait le domaine de la fable pour se muer en une science positive ayant pour objet l'histoire des réalités du culte.

Les convictions qui animaient le modeste travail de Henry Petersen sont justement celles qui ont assuré à l'œuvre de Wilhelm Mannhardt un énorme retentissement. Pour Mannhardt, il existe une démonologie populaire en dehors de toutes les religions aristocratiques et de toutes les mythologies compliquées. Alors que les systèmes religieux des classes supérieures sont en perpétuelle transformation, la religion du peuple est d'une stabilité étonnante. Elle défie les bouleversements de la civilisation ; aujourd'hui encore elle est pour ainsi dire en suspension dans les croyances, dans les coutumes popu-

laires et il suffit de l'en dégager. C'est pour retrouver cette religion populaire que Mannhardt a fait appel au folklore de tous les pays et de tous les temps, qu'il a entrepris ces gigantesques enquêtes d'où sont sorties les études sur les cultes agraires. Il est nécessaire de rappeler ici le nom de Mannhardt, son œuvre et sa méthode : il a exercé une influence qui se prolonge jusque dans notre temps. C'est à lui qu'il faut rapporter en dernière analyse l'essor du « folklorisme » et la place qu'il a prise en Scandinavie dans les études d'histoire religieuse.

La « pureté » de la tradition nationale est le second problème qui a hanté la dernière génération du XIXe siècle. On y avait cru longtemps. Tant que la haute antiquité des chants eddiques était restée un dogme intangible, la critique avait respecté un témoignage vénérable que les comparatistes invoquaient comme celui du Veda. La voix divinatrice d'un Friedrich Rühs ne pouvait en 1812 trouver un écho. Mais du jour où les philologues eurent daté et localisé approximativement les parties essentielles du corpus eddicum, la discussion devint inévitable. Si ces chants dont certains ont gardé la saveur âcre des embruns ont été composés pendant la période des Vikings, ils ne sauraient contenir une tradition pure de tout apport étranger, ils reflètent nécessairement la civilisation des IXe et Xe siècles dans toute sa complexité. La notion d'une tradition nationale élaborée en vase clos ne vaut pour aucune époque connue. Mais est-elle conciliable avec les données historiques qu'on a sur les derniers siècles païens, sur cette longue période où les Vikings sillonnaient les mers d'Occident, fondaient des colonies florissantes sur des terres étrangères, vivaient au contact prolongé des Irlandais et des Anglo-Saxons ? Les célèbres *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagn* « Etudes sur la légende divine et héroïque des Scandinaves » apportèrent en 1881 la réponse de Sophus Bugge. Avec une fougue étourdissante et un savoir prodigieux, Bugge analysait les chants eddiques et en découvrait les modèles dans des œuvres judéo-chrétiennes et jusque dans l'antiquité classique. L'in-

fluence de l'Occident chrétien sur la Scandinavie païenne apparaissait dans une lumière crue. Là où les comparatistes crédules avaient pensé trouver les actes authentiques du paganisme germanique, il ne restait que les documents douteux d'un christianisme paganisé.

Les théories de Bugge s'inspiraient d'une conception fort juste de la civilisation en général : elles ont exercé une action libératrice dont les bienfaits se ressentent encore aujourd'hui. Mais elles avaient leurs faiblesses évidentes. Les débordements d'imagination et les singularités de méthode qui nous choquent encore aujourd'hui cachèrent tout d'abord les vues profondes de l'auteur et facilitèrent la résistance de ses adversaires. Karl Müllenhoff se distingua par la passion et par l'aigreur de ses répliques. C'était le heurt de deux tempéraments, mais surtout de deux conceptions. Les travaux de Bugge s'inspiraient de cette conviction que toute civilisation est faite d'échanges, que les mythes s'empruntent aussi bien que les motifs littéraires. Müllenhoff cachait sous la rigueur de sa méthode une foi toute romantique dans la « croissance organique » des légendes. Il voyait dans la légende un produit historique, inséparable du lieu où la tradition la localise. Il opposait donc la fixité géographique aux prétendues migrations des mythes et la continuité nationale aux prétendus apports des civilisations étrangères. C'est Bugge qui l'emporta : son influence domine toute la fin du siècle. Aujourd'hui encore elle est loin d'être éteinte et le conflit suscité jadis par les *Studier* se renouvelle sans cesse sous des formes différentes.

La plupart des manuels qui sont encore en usage datent de cette période. Ils en portent la marque à des degrés divers : la découverte récente du folklore et la critique de la tradition indigène sont leurs préoccupations essentielles. La démonologie populaire y tient une place considérable. La « mythologie inférieure » occupe la première moitié dans les exposés de E. Mogk (*Germanische Mythologie,* 1890 dans la première édition du *Grundriss der germanischen Philologie* de H. Paul ;

2[e] éd. 1900), de E. H. Meyer *Germanische Mythologie*, 1891 ; édition de vulgarisation : *Mythologie der Germanen*, 1903, de W. Golther (*Handbuch der germanischen Mythologie*, 1895). Le grave problème des emprunts est posé dans tous ces ouvrages, mais l'attitude des auteurs est naturellement fort différente : E. H. Meyer, le disciple passionné de Bugge, admet sans réserves les influences étrangères et dépasse son maître en témérité, Mogk combat seulement les exagérations de la doctrine, Golther résiste quelque peu. Un exposé comme celui de M. Mogk dans la seconde édition du *Grundriss* dresse de façon satisfaisante le bilan des études à la fin du XIX[e] siècle : c'est l'œuvre, pleine de bons sens et de mesure, d'un philologue qui sait critiquer les textes, d'un folkloriste qui sait utiliser la tradition populaire, d'un historien qui sait marquer l'enchaînement des faits.

Ces vastes synthèses qui caractérisent les dix dernières années du XIX[e] siècle résument une époque. Ils la closent aussi et c'est peut-être la justification de la division adoptée ici. Les historiens qui au début du XX[e] siècle ont recueilli l'héritage de Mannhardt et de Bugge ont cru continuer leur œuvre, en réalité ils se sont engagés dans des voies nouvelles ; les innovations s'expliquent par la continuité même du développement scientifique. Le présent article se propose de dresser le bilan du travail accompli dans les 25 dernières années. On dénombrera les documents mis au jour, on montrera les renseignements qu'on en a tirés, on analysera les procédés de mise en œuvre. L'histoire de la religion païenne utilise des matériaux divers qui relèvent de plusieurs disciplines : les problèmes traités et les méthodes employées sont ici plus qu'ailleurs conditionnés par la documentation. C'est d'elle qu'il faut partir pour donner une idée exacte de l'enchaînement des études. Les caractères généraux qui donnent à l'époque actuelle sa physionomie propre se dégageront d'eux-mêmes au cours de l'exposé.

*
* *

On répète souvent que Jacob Grimm a dans sa *Deutsche Mythologie* dressé le répertoire définitif des sources et les manuels les plus récents donnent trop souvent cette impression. Sans doute il ne faut plus s'attendre à la révélation d'une nouvelle *Germania* et l'*Edda* de Snorri restera vraisemblablement un document unique. Mais il suffit de faire le tour de la documentation actuelle pour constater les gains sérieux des vingt-cinq dernières années. On ne les doit pas seulement à l'exploration du sol ou des bibliothèques; dans tous les domaines l'ingéniosité des chercheurs a ouvert des horizons nouveaux. On considérera successivement trois groupes de documents : ceux de l'archéologie, ceux de la tradition écrite et ceux de la tradition orale. Sous chaque rubrique on notera de notables progrès et sur plusieurs points des acquisitions définitives qui renouvellent notre connaissance du paganisme.

1. — Les documents archéologiques.

Tout ce qu'on trouve sur le sol et dans le sol éclaire l'histoire des migrations humaines et les formes diverses de la civilisation. Les documents de l'archéologie sont les seuls qui nous renseignent sur les représentations religieuses de l'âge préhistorique. Et même pour les périodes plus récentes ils apportent un complément indispensable aux renseignements fournis par les textes littéraires. Ils précisent notre connaissance des « realia », qu'il s'agisse des rites funéraires ou du matériel cultuel. On sait l'admirable activité des archéologues scandinaves et suédois en particulier. Ils restent les maîtres de la préhistoire, mais ils s'appliquent de plus en plus à l'étude des origines immédiates de l'époque historique : toute la période « mythique » qui précède immédiatement l'âge des Vikings entre, grâce à leurs travaux, dans l'horizon de l'histoire.

On passera rapidement sur la préhistoire proprement dite. Le corpus des gravures rupestres, localisées dans la Suède sud-

orientale (Bohuslän septentrional, Ostrogothie et Scanie sud-orientale) ne s'est pas considérablement accru : il est apparu pourtant par les dernières trouvailles que l'aire d'extension de ces monuments s'étend en direction du nord jusque dans la Suède centrale : on en a signalé dans l'Upland et la Sudermanie. On a travaillé activement en Suède au déchiffrement de ces documents difficiles qui sont un témoignage unique sur la religion de l'âge du bronze. L'article de M. Gunnar Ekholm : *De skandinaviska hällristningarna och deres betydelse.* « Les gravures rupestres de la Scandinavie et leur signification » (dans la revue *Ymer*, 1906, pp. 275 et suiv.) a remis au premier plan la double question de la chronologie et de la signification religieuse des gravures rupestres. Il a été le point de départ de discussions utiles dans la revue *Fornvännen* 1922 entre M. Bror Schnittger et M. Gunnar Ekholm : l'un défend l'interprétation magique, l'autre l'interprétation cultuelle.

Les investigations qui se rapportent à l'âge du fer, notamment à la seconde période, ont donné des résultats qui intéressent au premier chef l'histoire religieuse. On a poussé activement, en Suède surtout, l'exploration des tumuli et des champs funéraires. Les fouilles ont apporté des renseignements précieux sur les rites funéraires à l'époque de la migration des peuples. Elles ont permis de contrôler et de critiquer la tradition que les écrivains norrois ont fixée plusieurs siècles après la fin du paganisme. M. Oskar Almgren a soumis à ce contrôle les témoignages de la littérature norroise : *Vikingatidens gravskick i verkligheten och i den fornnordiska litteraturen* « Les rites funéraires de l'âge des Vikings dans la réalité et dans la littérature norroise » (dans *Nordiska Studier tillägnade Adolf Noreen*, Upsal, 1904, p. 309 et suiv.). M. Sune Lindqvist a étudié spécialement la tradition consignée par Snorri : *Snorres uppgifter om hednatidens gravskick och gravar* « Les renseignements fournis par Snorre sur les rites funéraires et les sépultures de l'époque païenne » (dans *Fornvännen*, 1920, p. 56 et suiv.). Poursuivant ses recherches, il a étudié les rites

funéraires de la dynastie des Ynglingar : *Ynglinga ättens gravskick* « Les rites funéraires de la dynastie des Ynglingar » (dans *Fornvännen*, 1921, p. 83 et suiv.).

Il était naturel que l'histoire de cette dynastie suédoise dont Upsal fut le berceau et dont on rapporte l'origine au dieu Frey lui-même, retînt l'attention des archéologues suédois. L'exploration systématique des tumuli que la tradition rattache aux Ynglingar a donné des résultats qui intéressent l'histoire de Suède en général et l'histoire du paganisme scandinave en particulier. Dans une série d'admirables travaux commencés vers 1913, M. Birger Nerman a entrepris de contrôler l'authenticité de la tradition ancienne que le scalde norvégien Þjóðólfr ór Hvini a recueillie au IXe siècle dans le poème intitulé *Ynglingatal* et que Snorri a utilisée plus tard au premier livre de son *Heimskringla*, dans *l'Ynglinga saga* « Histoire des Ynglingar ». Il en résulte que, sauf les héros fondateurs de la dynastie qui sont du monde mythique, les autres Ynglingar appartiennent à l'histoire. D'un seul coup, l'archéologie a mué la légende en histoire et reculé de plusieurs siècles la limite des temps historiques en Suède. Les travaux de M. Birger Nerman sont trop nombreux pour qu'on les énumère ici : il suffira de renvoyer au résumé-programme : *Den svenska Ynglingaättens gravar* « Les sépultures de la dynastie suédoise des Ynglingar » (qu'il a donné dans le revue *Rig*, 1919, p. 47 et suiv.) et à l'exposé très succinct de M. Olov Janse, *Notes sur les premiers rois païens de la Suède* (dans la *Revue des études anciennes*, t. XXVI, n° 3).

L'histoire de la religion a profité de ces recherches. Les héros fondateurs d'une dynastie sont naturellement des personnages mythiques; quand ce sont des dieux, ils définissent le culte qui se perpétue chez leurs descendants. Dans les rites funéraires, seuls témoignages tangibles de ce culte, survit ainsi le souvenir du héros fondateur. Il y a par exemple entre les sépultures royales d'Upsal et celles de Vendel, à quelques milles au nord de cette ville, une différence capitale : les unes contiennent des armes, les autres n'en ont pas. M. Hugo Jugner s'est efforcé

d'expliquer ce contraste dans son article *Uppsala- och Vendel-konungarnas mytiska ättefäder* « Les fondateurs mythiques des dynasties d'Upsal et de Vendel » (dans *Fornvännen*, 1919, p. 79 et suiv.). Il y a montré l'opposition de dynasties qui pratiquaient l'une le culte belliqueux d'Odin, l'autre le culte pacifique de Frey et à l'arrière-plan le grand conflit qui mit aux prises en Suède l'Odinisme et la religion des Vanes. C'est aussi par l'étude du matériel funéraire que le même auteur a pu, dans un ouvrage remarquable sur lequel on reviendra plus loin : *Gudinnan Frigg och Als härad* « La déesse Frigg et le canton d'Als » (thèse d'Upsal, 1922), suivre le développement dans les régions pastorales du sud de la Suède d'un culte pacifique de la fertilité qu'il pense être celui de Frigg.

On a pu remarquer le rôle important qu'ont joué l'*Ynglingatal* et l'*Ynglingasaga* dans les recherches des archéologues suédois. Les données de la tradition littéraire ont été le point de départ des investigations : l'ambition des archéologues a été de contrôler la valeur documentaire de ces textes et de trouver dans le sol les matériaux d'un commentaire serré. *L'Ynglingasaga* n'est le plus souvent qu'une paraphrase en prose de *l'Ynglingatal*, mais il est un point sur lequel Snorri est indépendant du vieux scalde : c'est sur l'origine orientale d'Odin et des Ases, leur immigration en Suède par le pays des Saxons et les îles danoises de Fionie et de Seeland. Faut-il voir dans le récit de Snorri un tissu de combinaisons savantes ou le souvenir affaibli d'une tradition historique ? Les philologues penchent généralement vers la première hypothèse et M. Andreas Heusler a fondé ses doutes sur des arguments de valeur dans *Die gelehrte Urgeschichte im altisländischen Schrifttum* (dans les *Abh. d. königl. preuss. Akad. d. Wiss.* 1908). Mais les archéologues suédois qui cherchent à jalonner le cheminement de l'Odinisme dans le Nord se sont efforcés de vérifier l'exposé de Snorri. Dans son grand ouvrage *Die altgermanische Thierornamentik* (Stockh. 1904), Bernhard Salin a suivi sur le terrain un mouvement de civilisation germanique qui, issu des régions

situées au nord de la mer Noire, se propage à travers la Russie occidentale et l'Allemagne septentrionale jusqu'au Danemark et notamment dans les îles de Fionie et de Seeland. Ce cheminement, retrouvé par les seuls moyens de l'archéologie, correspond très exactement à celui qu'indique Snorri. M. Salin a confronté ces deux ordres de faits dans un article : *Heimskringlas tradition om asarnas invandring* « la tradition de l'Heimskringla sur l'immigration des Ases » (dans *Studier till Oskar Montelius*, 1903, p. 133 et suiv.) : il y a émis l'hypothèse que ce mouvement de civilisation, provoqué en grande partie par le retour d'une partie des Gots vers le Nord, a amené l'Odinisme en Scandinavie. Du même coup, il deviendrait possible de dater cette religion nouvelle du IIIe ou IVe siècle de notre ère. Knut Stjerna a repris ces hypothèses et a tâché de les développer dans un article *Mossfynden och Valhallstron* « Les trouvailles des tourbières et la croyance au Valhall » (dans *Från filologiska föreningen i Lund. Språklika uppsatser III tillägnade Axel Kock* [1906], p. 137 et suiv.).

On sait toute l'importance qu'il faut attacher aux trouvailles qui portent sur les objets du culte. Elles n'apportent pas seulement des précisions sur les realia. Bien interprétées, elles peuvent révéler les nuances les plus délicates de l'histoire des idées religieuses. On soupçonne depuis longtemps l'influence considérable que les rites chrétiens ont dû exercer sur le paganisme dans les derniers siècles où la société païenne luttait pour son existence. Les emprunts de vocabulaire du type de *signa* (lat. *signare*) employé dans les chants eddiques au sens de « bénir, consacrer » attestent formellement des infiltrations chrétiennes. L'aspersion d'eau à la naissance (*ausa barn vatni*) n'est sans doute qu'une imitation du baptême chrétien. La formule de consécration : « Que Thor bénisse ces runes » ou « cette tombe » (*Þórr vígi rúnaR, kumbl*), attestée au Xe siècle sur trois stèles funéraires danoises et un peu plus tard sur trois pierres suédoises, transpose dans le style païen l'invocation du Dieu chrétien qui figurait sur les pierres tombales. Le signe de

la croix n'a pas été étranger à la propagation du signe du marteau de Thor pendant les siècles de conflit. Il y a là tout un ensemble de faits significatifs, mais d'une interprétation délicate et souvent contestable. L'influence chrétienne sur le détail des rites païens n'était jadis qu'une vraisemblance; elle est devenue une certitude depuis les recherches que M. Sune Lindqvist a exposées dans un long article *Den helige Eskils biskopsdöme, några arkeologiska vittnesbörd om den kristna kyrkans första organisation inom mellersta Sverige* «L'évêché de saint Eskil, quelques témoignages archéologiques sur la première organisation de l'église chrétienne dans la Suède centrale » (dans *Antikvarisk tidskrift för Sverige*, t. XXII, n° 1). Par l'exploration des sépultures païennes et chrétiennes de Reckarna, près de Eskilstuna dans la vallée du Mälar, il a mis en relief ce qu'il appelle *brytningstiden* « la crise », c'est-à-dire les années où les deux religions s'affrontaient en un long conflit, où le paganisme agonisant cherchait à galvaniser ses défenseurs en opposant consciemment son culte à celui de l'autre religion. Toute opposition comporte nécessairement une large part d'imitation. On réagit contre le prestige d'un rite chrétien en y opposant une innovation païenne qui n'est en réalité qu'un calque mal déguisé. L'article de M. Sune Lindqvist est plein d'exemples de ces innovations dont l'origine récente est soigneusement établie par des statistiques probantes. C'est par réaction et par imitation à la fois que les païens ont copié sur les croix portatives ces marteaux de Thor qu'on portait autour du cou. Ces petits marteaux ne sont pas seulement des amulettes selon l'ancien style : ce sont de vrais symboles religieux. De même l'usage de graver un marteau sur les stèles funéraires n'est pas l'héritage d'un passé lointain ; il s'inspire de la croix gravée sur les pierres chrétiennes. Tout près de son agonie le paganisme n'est plus un système social, il n'est qu'une foi qui s'oppose à une autre foi et cette opposition se traduit dans tous les domaines par le symbole du marteau, réplique agressive au symbole de la croix.

Il convient enfin de dire quelques mots des monuments figurés. On sait qu'ils ne sont pas nombreux et que la tradition scandinave est sur ce point d'une remarquable pauvreté. Les dernières années n'ont pas amené de découvertes importantes. Les scènes de la légende de Sigurd retrouvées par M. Rikard Berge sur le portail de l'église de Mæl (Télémark) répètent des motifs connus ailleurs en Norvège (Hyllestad, Opdal, Veisgudal, Lardal, Ostad). Ce groupe de « Sigurdsristningar » étudié jadis par M. Henrik Schück, ne manque pas d'intérêt, mais il est pauvre en renseignements mythologiques. Sur une pierre runique découverte en 1918 dans le cimetière d'Altuna (Upland) et étudiée par M. Otto von Friesen dans la *Festschrift E. Mogk* (Halle, 1924, p. 474 et suiv.) se trouve figuré le mythe populaire de la pêche du « serpent du monde » par Thor, mythe bien attesté dans les documents littéraires et représenté sur la croix de Gosforth en Cumberland. Malheureusement, la pierre d'Altuna n'apporte qu'un témoignage de valeur médiocre : la scène mythique est grossièrement esquissée et le géant Hymir qui a tenu une si grande place dans la faveur du public païen n'y est même pas indiqué, faute de place. Si pauvres que soient ces monuments figurés, ils renseignent du moins sur l'aire d'extension des légendes et ils en jalonnent le cheminement. C'est en se fondant sur cette documentation précaire que M. H. Schück a voulu démontrer dans ses *Studier i nordisk litteratur och religionshistoria* « Etudes de littérature et de religion scandinaves » (Stockholm, 1904, I, p. 172 et suiv.) que la Scandinavie avait reçu d'Angleterre toute une série de légendes héroïques, notamment celle de Sigurd.

L'imagerie religieuse peut être pleine d'enseignements utiles. Les images circulent et s'imposent aisément aux civilisations moins développées. Rien ne s'emprunte plus facilement que la figuration d'un personnage divin ; il suffit d'une interprétation qui est rarement impossible. L'imagerie romaine s'est rapidement adaptée en Gaule aux croyances celtiques : on a figuré le dieu indigène Taranis sous les traits de Jupiter et on lui a

souvent donné l'attribut du dieu romain au lieu de la roue gauloise. Le même procès d'adaptation s'est produit en Germanie. Quand les Germains, voisins des Celtes, ont voulu figurer leurs dieux, ils n'ont eu qu'à emprunter l'imagerie celtique. Un monument typique comme le chaudron de Gundestrup, produit de l'industrie celtique rapporté par les Cimbres dans le Jutland, montre comment des modèles lointains ont pu tomber sous les yeux des artistes scandinaves. Les reliefs qui illustraient les cornes d'or de Gallehus — dont l'inscription runique atteste la provenance scandinave — décrivent justement le monde divin du Nord au moyen des figurations traditionnelles de l'imagerie des Celtes. Odin y est représenté sous les traits du dieu cornu Kernunnos, mais la lance a été substituée à la vipère cornue, signe manifeste de l'adaptation commencée. Il en est de même de la figuration des autres dieux : Thor, Frey, le couple des dieux guerriers, etc. Axel Olrik avait repris, vers la fin de sa vie, ces problèmes difficiles. Comparant les cornes de Gallehus au chaudron de Gundestrup, il essayait d'identifier les dieux scandinaves sous leur travesti celtique en s'aidant des « signes divins » qui sont comme la légende de ces images. L'article posthume *Gudefremstillinger paa Guldhornene* « La figuration des dieux sur les cornes d'or » (paru dans la revue *Danske Studier* (1) 1918, p. 18 et suiv.) contient à défaut d'une mise au point définitive des suggestions précieuses sur un problème capital de la religion de l'âge du fer.

2. — Les documents de la tradition écrite.

On distinguera ici les documents épigraphiques et les documents narratifs. Les premiers sont très anciens et sont en grande partie contemporains du paganisme. Les seconds n'apportent le plus souvent que des témoignages rétrospectifs ou même

(1) Cité ici *D. St.*

indirects ; les plus anciens sont loin d'avoir le caractère de haute antiquité qui fait le prix des documents épigraphiques.

I. *Les documents épigraphiques.*

Les inscriptions scandinaves sont écrites, on le sait, en caractère runiques. Les plus anciennes (150 environ) présentent un intérêt particulier ; elles ont été gravées du IVe au VIIIe siècle dans l'alphabet primitif de 24 runes. Le IXe siècle qui a porté le christianisme au contact immédiat du monde scandinave n'a pas interrompu la tradition runique. Les inscriptions gravées après 800 dans les alphabets secondaires de 16 runes, alphabet danois ou alphabet suèdo-norvégien (1), sont souvent très importantes pour l'histoire religieuse. Le nombre des inscriptions déjà connues forme une masse vraiment imposante (environ 250 au Danemark, 300 en Norvège et plus de 2000 en Suède), mais il semble que le sol scandinave recèle des trésors inépuisables. Les dernières années ont été particulièrement fructueuses. Parmi les inscriptions nouvelles il en est dont l'importance est extrême. Sans vouloir dresser une liste exhaustive des récentes découvertes, on signalera dans l'ordre où elles ont été trouvées celles qui présentent un intérêt particulier et ont été l'objet de travaux spécialement utiles :

1906 : la plaquette en os de Lund (Scanie) qui a servi à tisser le ruban. Etudiée d'abord par M. Emil Olson dans *Fornvännen* 1908, p. 14 et suiv., et surtout par M. Magnus Olsen *Trylleru-nerne paa et vævspjeld fra Lund i Skaane* « Les runes magiques sur une plaquette à tisser trouvée à Lund en Scanie » (dans *Christiania Videnskabs-Selskabs forhandlinger for 1908*, n° 7).

1908 : le couteau-râcloir de Flöksand (canton de Alversund, Söndre Bergenhus Amt, Norvège), trouvé dans une urne funéraire découverte en 1864 et déposée alors au musée de Bergen.

(1) Sur l'histoire des alphabets runiques on pourra se reporter à l'exposé que j'ai donné dans les *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, t. XXIII (1923), p. 1 et suiv.

Etudiée par MM. Magnus Olsen et Haakon Schetelig, *En Indskrift med ældre Runer fra Flöksand i Nordhordland* (dans *Bergens Museums Aarbog* (1), 1909, n° 7), puis dans le Corpus des inscriptions norvégiennes *Norges Indskrifter med de ældre Runer* (2), II, 648 et suiv., III, 264 et suiv.

1908 : la pierre à aiguiser de Ström (canton de Hitteren, Söndre Trondhjems Amt, Norvège). Etudiée par M. Magnus Olsen, *Runerne paa et nyfunnet bryne fra Ström paa Hitteren* « Les runes sur une pierre à aiguiser récemment trouvée à à Ström » (dans *Det kgl. norske Videnskabers Selskabs Skrifter* (3), 1908, n° 13 [Trondhjem, 1913]), puis dans *N. I.*, II. 677 et suiv., III, 266 et suiv.

1910 : la pierre de Huglen (canton de Stord, Söndre Bergenhus Amt, Norvège). Etudiée par M. Magnus Olsen, *En indskrift med ældre runer fra Huglen i Söndhordland* « Une inscription en runes anciennes trouvée à Huglen » (dans *B. M. Aa.*, 1911, n° 11) et dans *N. I.*, II, 677 et suiv., III, 262 et suiv.

1911 : la boite en cuivre de Sigtuna (Upland, Suède). Etudiée par M. Otto von Friesen, *Runinskrifterna på en kopparbosa funnen i Sigtuna* « Les inscriptions runiques sur une boîte en cuivre trouvée à Sigtuna » (dans *Fornvännen*, 1912, p. 6 et suiv.).

1913 : le couteau-râcloir de Gjersvik (canton de Tysnes, Söndre Bergenhus Amt, Norvège). Etudié par M. Magnus Olsen, *En indskrift med ældre Runer fra Gjersvik* (*Tysnesöen*) *i Söndhordland* « Une inscription en runes anciennes trouvée à Gjersvik » (dans *B. M. Aa.*, 1913, n° 4) et dans *N. I.*, II, p. 640 et suiv., III, 264.

1917 : la pierre funéraire d'Eggjum (canton de Sogndal, Nordre Bergenhus Amt, Norvège), dont la difficile inscription a été déchiffrée et interprétée par M. Magnus Olsen dan *N. I.*,

(1) Cité ici *B. M. Aa.*
(2) Cité ici *N. I.*
(3) Cité ici *N. V. S. S.*

III, 77 et suiv. Ce document important a déjà suscité une grosse littérature qu'on trouvera dans *N. I.*, III, p. 268 et suiv.

1917 : l'amulette runique de Utgaard (canton de Stod, Nordre Trondhjems Amt, Norvège). Etudiée par MM. Magnus Olsen et Th. Petersen, *En Runeamulet fra Utgaard, Stod* « Une amulette runique trouvée à Utgaard » (dans *N. V. S. S.*, 1919, n° 2 [Trondhjem, 1920]) et par M. Magnus Olsen dans *N. I.*, III, p. 198 et suiv.

1921 : la pierre de Görlev (Seeland, Danemark). Etudiée par M. Johs. Bröndum-Nielsen, *Runestenen i Görlev* « La pierre runique de Görlev » (tirage à part de *Fra Holbæks Amt*, 1923).

Quelle valeur ces documents runiques ont-ils pour l'histoire religieuse ? L'interprétation des inscriptions est souvent fort délicate. Pour en tirer quelque renseignement, il ne faut pas surmonter seulement les difficultés de l'épigraphie et de la langue, il faut reconstruire par hypothèse un état de civilisation dont on ne sait presque rien. Les formules usuelles sont souvent très brèves, sans intérêt apparent. L'intérêt véritable de ces inscriptions est dans l'intention secrète qui animait le graveur. L'historien du paganisme qui consulte ces documents dans l'espoir d'y trouver des faits religieux clairement énoncés risque fort d'être déçu. Pendant longtemps, on n'a pas tiré de la documentation runique tout l'enseignement qu'elle comporte et de nos jours encore on répète trop souvent qu'elle intéresse médiocrement l'histoire religieuse. On se fait illusion quand on s'imagine que les inscriptions les plus intéressantes sont celles qui attestent des formules de consécration sous l'invocation de Thor ou d'Odin, comme celle de Nordendorf en Allemagne ou celles du groupe dano-suédois en Scandinavie. Ces formules ne présentent en réalité qu'un intérêt secondaire ; on a vu plus haut qu'elles attestent une influence chrétienne plutôt que la tradition d'un paganisme très ancien.

Pour retrouver l'intention des graveurs et saisir le sens profond des inscriptions les plus anciennes, il ne faut pas oublier qu'à un certain stade de la civilisation l'écriture s'inspire de

préoccupations mystiques. Quelle que soit l'origine encore controversée des runes, il est certain qu'en passant des Méditerranéens aux demi-civilisés de la Germanie, l'écriture s'est mise au service de représentations religieuses de forme très archaïque. Pour le demi-civilisé, l'écriture n'est pas une figuration inerte de la pensée, elle constitue une force mystique que détient et que dirige celui qui sait tracer les signes. Le graveur de runes est donc une sorte de sorcier et chaque inscription représente, à des degrés divers, une opération de magie. Cette conception s'applique naturellement à la période la plus ancienne, à celle où les Scandinaves n'avaient pas encore appris au contact de la civilisation romano-chrétienne l'usage normal de l'écriture. On savait depuis toujours par le témoignage de la tradition littéraire (chants eddiques, sagas) et par celui de la tradition populaire (chansons, contes, livres de magie) qu'il existait des « runes magiques ». Mais on s'imaginait que la magie runique était une enclave dans l'histoire de l'écriture. Cela n'est vrai qne pour la période récente, celle que les Islandais appellent *ritöld* « âge de l'écriture » : sous l'influence de plus en plus grande des caractères latins, les runes servent alors à « écrire » sur la pierre et ne s'emploient que par exception à des fins magiques. Mais à date ancienne, tout usage de l'écriture relève plus ou moins de la magie. Cette conception est celle de M. Magnus Olsen : elle lui a permis de pousser l'interprétation des documents runiques plus loin qu'on ne l'avait jamais fait. L'étude des inscriptions découvertes depuis 1908 l'a porté de découverte en découverte et dans un article déjà classique *Om Troldruner* « Runes magiques » (dans *Edda* 1916, p. 225 et suiv. ; paru aussi comme plaquette dans la série *Fordomtima,* n° 2, Upsal 1916) il a pu esquisser les grandes lignes de la magie runique. Ce qu'ont voit s'élaborer sous nos yeux, c'est un des chapitres les plus obscurs de la religion scandinave : la magie, sous son aspect verbal. Aux renseignements de seconde main qui ne permettaient que de vagues généralités, les runologues substituent peu à peu une docu-

mentation rigoureuse et posent les fondements d'une doctrine cohérente. Leurs travaux ont déjà permis à M. Emanuel Linderholm de tenter un premier exposé d'ensemble : *Nordisk Magi* « Magie scandinave » dont le 1er fascicule consacré à l'époque protoscandinave (âge du fer et époque des grandes migrations) est paru en 1918, comme livraison n° 141 des « Archives des traditions populaires suédoises » (*Svenska Landsmål och svenskt folkliv*, B. 20, Stockh., 1918).

Il n'est pas question de dénombrer ici tous les résultats acquis d'ores et déjà par les runologues. On se contentera d'indiquer par quelques exemples la portée de leurs travaux. Le caractère religieux de l'écriture et de celui qui la manie n'est pas une simple hypothèse. Destinées à agir sur les forces surnaturelles, les inscriptions proclament volontiers, comme celle de Fyrunga, que les runes sont « de race divine » ou bien elles se vantent comme celles de Biörketorp et de Stentoften d'être « des runes d'honneur », « des runes puissantes au service de la sorcellerie ». Le graveur qui cherche à effrayer les forces hostiles par la puissance de sa magie, se donne à lui-même des épithètes qui vantent son pouvoir nocif : il se dit « redoutable » (pierre de Varnum), « expert à faire le mal » (bractéate 57), « habile à ourdir les ruses auxquelles on n'échappe pas » (amulette de Lindholm et pierre de Björketorp). Par contre, les puissances mauvaises qu'il sait déchaîner ne peuvent rien contre lui. Fatal à ses ennemis, il est lui-même invulnérable. Il se proclame à l'abri des manœuvres de sorcellerie (pierre de Huglen). Ainsi, au témoignage même des inscriptions, les graveurs de l'âge du fer apparaissent comme des prêtres-magiciens et on a pu fonder sur des arguments sérieux l'hypothèse qu'à ses débuts l'écriture runique avait été le privilège des familles sacerdotales.

Ces faits sont gros de conséquences. Ils expliquent que le nom du graveur s'étale avec complaisance sur tant d'anciens monuments. Sur les pierres funéraires de l'époque ancienne on trouve non pas le nom du mort, mais celui du graveur-

magicien. Qu'elles soient tracées sur des stèles dressées en plein vent ou sur des dalles enfouies sous le tumulus, les runes ne s'offrent pas en première ligne à la lecture des vivants. Elles ont pour objet d'assurer la paix du mort contre les puissances maléfiques de l'au-delà ou d'écarter les profanateurs de sépultures par la vertu surnaturelle des signes. L'efficacité de l'inscription dépend donc avant tout de la puissance magique de celui qui l'a gravée. C'est pourquoi le graveur s'empresse de décliner son nom et ses titres de magicien. En exaltant sa propre personne, en soulignant la force dont il est investi, il affirme son autorité sur le monde des hommes et des démons. M. Magnus Olsen a montré dans une série d'études entreprises vers 1907 que plusieurs inscriptions se ramenaient à la formule : « Moi, un tel, le (sorcier) redoutable, j'ai gravé ces runes », c'est-à-dire à une présentation en règle du graveur aux puissances hostiles qu'il s'agit de terrifier. On retrouve ici une formule bien connue de la magie classique et M. S. Feist a voulu y retrouver la trace d'une influence méridionale sur la magie scandinave (cf. *Journal of English and Germanic Philology*, t. XXI [1922], p. 601 et suiv.). Toutefois la ressemblance s'explique suffisamment par les conditions générales de la mentalité magique.

Parmi les procédés de la magie runique on a mis spécialement en lumière l'utilisation de l'alphabet. Ici, l'origine étrangère est sans doute moins contestable. Partout où les Germains se sont trouvés au contact de la civilisation gréco-romaine et jusque sur les bords du Rhin, ils ont pu observer que l'alphabet reproduit en totalité ou en partie jouait un grand rôle dans les inscriptions. L'alphabet constitue une formule rigoureuse où se concentre la vertu magique des signes qui le composent. Ce n'est pas à des fins pédagogiques qu'on l'a gravé au IVe siècle sur la paroi d'un ciste (pierre de Kylver), sur le glaive de la Tamise et sur des bijoux comme la fibule burgonde de Charnay ou les bractéates suédoises de Vadstena et de Grumpan. La pierre danoise de Görlev qui date de 900 environ a

apporté récemment un témoignage précieux. Elle atteste que le nouvel alphabet de 16 runes a hérité des vertus magiques de l'ancien alphabet de 24 signes. Intercalé entre la dédicace de la veuve et la prière finale où l'on souhaite au mari défunt de « jouir en paix de sa sépulture », l'alphabet constitue une sorte de garde magique : il remplace les imprécations que d'autres inscriptions lancent contre les profanateurs de tombes.

La « magie des nombres » dérive en partie du moins de cette utilisation magique de l'alphabet. Certaines séries numériques jouent un rôle spécial sur un grand nombre de pierres. L'intention du graveur est souvent manifeste ; pour réduire une inscription au nombre de runes voulu, il substitue par exemple une ligature à deux caractères ou, si l'inscription est trop longue, il en répartit le texte sur un certain nombre de lignes. Il est toujours délicat d'interpréter les nombres sacrés; il est surtout difficile d'en retrouver l'origine. Toutefois il est manifeste dans la magie runique que la prédilection pour les séries de 24 runes procède de l'usage magique de l'alphabet. Il en est de même du nombre 8 qui reproduit l'octade, l'une des trois divisions de l'ancien alphabet. Le nombre 16 prend une valeur spéciale à partir du IXe siècle quand le nouvel alphabet de 16 signes remplace l'alphabet primitif de 24 signes. Dans l'inscription de Rök, qui date de 900 environ, les nombres 16 et 24 jouent un rôle presque égal. C'est sur cette pierre que Wimmer d'abord et Sophus Bugge ensuite on fait leurs premières observations sur la magie des nombres. M. Magnus Olsen a poursuivi ces recherches sur les monuments récemment découverts. Il a montré comment la magie des nombres pratiquée dans les inscriptions dérive en réalité de l'alphabet. On a d'abord imité les séries complètes de 24 runes, puis on a élargi le système en combinant les nombres sacrés (par exemple 24+8) ou en utilisant des multiples de 24. C'est ainsi que, selon l'hypothèse très vraisemblable de M. Magnus Olsen, les strophes satiriques étaient gravées au moyen de 72 runes par demi-strophe, soit 3×24 : la magie du

nombre s'ajoutait à celle des signes et renforçait la puissance maléfique de l'imprécation. Toutefois il faut reconnaître que l'alphabet ne suffit pas à rendre compte de tous les nombres. Il y en a qui ont une origine différente qu'il est malaisé d'expliquer. Le nombre 10 par exemple semble jouer un certain rôle dans les inscriptions érotiques. Dans son étude sur l'inscription de Flöksand, M. Magnus Olsen a pensé aux 10 *daktyloi* phalliques qui font partie du culte phrygien de la « Grande Mère » et suggéré l'idée d'une influence orientale. Cette suggestion vient d'être reprise et développée dans un sens différent par M. Franz Rolf Schröder dans le premier chapitre de son livre *Germanentum und Hellenismus* (Heidelberg, 1924).

En raison même du caractère irrationnel de l'écriture, un grand nombre de documents intéressent l'histoire de la religion. Dans un travail remarquable intitulé *Galdrar* (publié dans *Göteborgs Högskolas Årsskrift*, 1923, n° 1, Göteborg, 1923), M. Ivar Lindquist a essayé de montrer que la grande inscription de Stentoften, déchiffrée depuis longtemps, est en réalité un *galdr*, une incantation. Ce ne sont pas seulement les formules sacramentelles, les imprécations proférées contre les violateurs qui relèvent de la magie : toute la partie centrale de l'inscription constitue une véritable incantation. La thèse est en l'espèce difficile à prouver, mais il faut reconnaître qu'elle n'a rien d'invraisemblable. Le *galdr* a toute une série de caractéristiques littéraires, de langue, de style, de rythme que M. Lindquist a analysées très finement ; les runes qui le fixent sur la pierre augmentent l'efficacité de l'opération magique.

Il convient enfin d'attirer l'attention sur une série de documents qui exercent depuis longtemps la sagacité des runologues : ce sont les amulettes qui se distinguent par le laconisme des inscriptions. On y trouve des runes isolées, des complexes de signes, rarement des formules d'une intelligence facile. L'amulette d'Utgaard est assez caractéristique : elle ne porte que les deux runes **e** et **a**, énigme qu'il serait impossible de résoudre si elle ne se répétait sur une bractéate danoise où les

deux mêmes runes sont commentées sommairement par des « signes divins », celui de Frey et celui de Thor. M. Magnus Olsen rapporte cette amulette à un culte de la fécondité : il pense que les deux runes évoquent la « terre » et le « ciel » et résument de façon symbolique l'union du Ciel et de la Terre. La forme même de l'objet qui réunit sur la même pierre les organes mâle et femelle semble attester la notion d'une divinité hermaphrodite qui continuerait la tradition des gravures rupestres et confirmerait les renseignements de Tacite sur le dieu *Tuisto*. On trouve des formules énigmatiques jusque sur des objets dont le caractère religieux n'apparaît pas tout d'abord. C'est le cas du couteau-râcloir de Flöksand dont l'inscription se compose de deux mots *lina laukaR* « lin » et « ail », suivis de la rune magique **a**. M. Magnus Olsen a rattaché cette formule à un rituel phallique. Le couteau a sans doute été aux mains de la maîtresse de maison pendant les abattages d'automne. Il a servi non seulement à râcler la chair, à la séparer de la peau, mais surtout à couper les « genitalia » de l'animal sacrifié. On les gardait religieusement pendant l'hiver enveloppés d'une toile de lin dans une garniture d'ail : c'est le rite attesté au xive siècle dans le curieux *Völsa þáttr*. La formule de Flöksand semble se référer à ces pratiques phalliques et l'inscription runique du ive siècle semble corroborer les récits singuliers consignés dix siècles plus tard.

II. *Documents narratifs*.

On peut classer les documents narratifs en deux catégories selon qu'ils apportent ou non un témoignage immédiat sur l'histoire du paganisme.

Il est à peine besoin de signaler que le nombre des témoignages directs peut difficilement augmenter. On ne peut guère espérer que des découvertes nouvelles modifient sensiblement le nombre des documents connus. Le manuel de mythologie fait par Snorri à l'usage des scaldes est un fait unique, un acci-

dent heureux dont la composition s'explique par les besoins spéciaux de la technique poétique. Personne n'a conçu pareil projet en Islande ni avant ni après le maître de Reykjaholt. Quant à la littérature historique islandico-norvégienne si précieuse pour l'histoire de la religion, elle est parvenue à nous sinon dans sa totalité du moins dans ses ouvrages essentiels ; il y a peu de chances qu'on découvre de nouveaux manuscrits. Sauf la poésie, toute la littérature de la Scandinavie païenne est épigraphique. Cette particularité tient à l'histoire de l'écriture ; seules les générations chrétiennes ont été en état de noter les traditions païennes ou plutôt ce qu'il en restait. Les seules observations contemporaines du paganisme sont dûes à des étrangers, voyageurs et surtout missionnaires. Nous sommes loin d'avoir tous les ouvrages de ces auteurs médiévaux. Un heureux hasard pourrait en révéler d'inédits, mais ce hasard ne s'est pas encore produit.

Il n'est pas de même pour les témoignages indirects, ceux qui décrivent des civilisations voisines influencées jadis par la Scandinavie païenne. Du jour où l'on s'est avisé que le paganisme des Lapons et des Finnois contenait des éléments mythiques ou des traits cultuels empruntés à la Scandinavie, on a découvert une source d'information à laquelle on n'a cessé de puiser dans les dernières années.

Quand deux civilisations sont en contact, c'est la plus développée qui exerce l'influence prépondérante. Cette action laisse une marque tangible dans le vocabulaire du peuple qui la subit : les emprunts linguistiques décèlent immédiatement les grands courants de la civilisation. Aussi c'est à un linguiste qu'il appartenait d'ouvrir la voie aux historiens. La thèse célèbre de M. Vilhelm Thomsen *Den gotiske Sprogklasses Indflydelse paa den finske* (« Influence des langues germaniques sur les langues finno-ougriennes ») a marqué une date décisive dans l'histoire aussi bien que dans la linguistique ; en montrant que le vocabulaire du finnois et du lapon était plein d'éléments germaniques, elle a attiré dès 1869 l'attention des historiens

sur les emprunts faits par les Finnois et les Lapons à la civilisation scandinave. Elle a ouvert de ce fait des perspectives illimitées. Depuis cette époque le problème s'est précisé dans toute son ampleur et dans toute sa complexité.

M. Thomsen s'était attaché au finnois et ne citait du lapon que des exemples typiques. Les laponologues comme MM. K. B. Wiklund, J. K. Qvigstad et Konrad Nielsen se sont mis à l'œuvre et ont tamisé le vocabulaire lapon du point de vue scandinave. Le répertoire le plus complet, celui de M. Qvigstad, *Nordische Lehnwörter im Lappischen* (dans *Kristiania Videnskabs-Selskabs Forhandlinger for 1893*, n° 1), Christiania, 1893, contient environ 3000 mots. La plupart sont assurément de date récente. Pourtant, dans son article *Die Erforschung der germanischen Lehnwörter im Finnischen und Lappischen* (dans *Indogermanisches Jahrbuch*, V [1917], p. 1 et suiv.) M. Wiklund estime à 600 le nombre des mots que le lapon a empruntés au scandinave commun, c'est-à-dire avant le VIIIe siècle. Le vocabulaire finnois avait été dès le début mieux étudié que le lapon : M. Thomsen en avait du premier coup d'œil discerné les emprunts les plus certains. Ses successeurs jusqu'à M. T. E. Karsten ont dépensé beaucoup de sagacité sans augmenter le nombre des faits de façon appréciable. Le recueil si commode de M. Setälä, *Bibliographisches verzeichnis der in der litteratur behandelten älteren germanischen bestandteile in den ostsee-finnischen sprachen* (dans *Finnisch-Ugrische Forschungen* (1), t. XIII [1912-1913], p. 345 et suiv.) donne une idée assez exacte du caractère souvent provisoire des résultats obtenus. Et tout récemment encore, les critiques sévères dirigées contre l'ouvrage de M. T. E. Karsten *Germanisch-Finnische Lehnwortstudien* (dans *Acta Societatis scientiarum fennicæ*, t. XLV, n° 2, Helsingfors, 1915) montrent qu'on se meut ici sur un terrain particulièrement difficile. L'étude des emprunts germaniques en finnois se heurte à des difficultés diverses : la

(1) Cité ici *FUF*.

plus grande est sans doute la question de provenance. Il est malaisé de distinguer pour la couche la plus ancienne s'il s'agit de mots gotiques ou de mots scandinaves; dans bien des cas l'incertitude invite à la prudence.

La chronologie des emprunts pose en lapon et surtout en finnois des problèmes très complexes. Les Lapons sont au contact des Norvégiens depuis les premiers siècles de notre ère et ce contact n'a pas cessé. De même en Finlande, les plus anciennes colonies scandinaves se sont établies dès l'âge du bronze sur la côte septentrionale du golfe de Finlande ; celles de la Botnie orientale, peut-être plus récentes, sont en tout cas antérieures à notre ère. Depuis cette époque l'influence suédoise s'est exercée à diverses reprises ; l'âge des Vikings a amorcé la conquête de la Finlande (du VIIIe siècle à 1300), puis l'extension du christianisme jointe à une colonisation rationnelle ont assuré la prédominance des Suédois. Il y a dans les vocabulaires du lapon et du finnois des couches superposées d'emprunts scandinaves : ces emprunts appartiennent à toutes les périodes de la langue, depuis le protoscandinave jusqu'aux parlers modernes du norvégien et du suédois. Il est probable que les éléments religieux scandinaves incorporés dans le paganisme des Lapons et des Finnois présentent la même stratification. Il en est de très anciens qui ont été empruntés avant la constitution de la religion eddique, il en est d'autres plus récents qui représentent sans doute les « superstitions » des colons chrétiens qui vers la fin du moyen âge se sont établis dans le Nord de l'Hälsingland et sur la côte orientale du golfe de Botnie. Ici aussi le problème chronologique fait de grandes difficultés. Il ne comporte de solution que dans les cas très rares où la notion religieuse est liée à un mot d'emprunt : la méthode linguistique permet alors une date approximative. Dès que ce critère échappe on se trouve désarmé. En fait les divers auteurs opposent des solutions apparemment inconciliables. Alex Olrik voyait dans certains rites lapons un « type » voisin de rites scandinaves de l'âge du bronze et il inclinait à reculer

très haut l'âge des emprunts. D'autres comme M. Edgard Reuterskiöld datent la plupart des emprunts du bas moyen âge. Cette dernière hypothèse est de beaucoup la plus plausible.

C'est en 1877, quelques années après la thèse de M. Thomsen, que Johan Fritzner écrivit son article *Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst sammenholdt med andre Folks, isœr Nordmœndenes, Tro og Overtro* « Le paganisme et la sorcellerie des Lapons comparés à la religion et aux superstitions d'autres peuples notamment des Scandinaves » (dans le [*Norsk*] *Historisk Tidskrift*, IV, p. 135 et suiv.). Il y mettait en lumière l'influence de la religion des Scandinaves sur celle des Lapons, mais, entraîné par sa démonstration, il arrivait à cette conclusion inadmissible que les Lapons ont tout emprunté, non seulement leurs dieux mais jusqu'aux éléments de leur magie. Pour éviter une telle erreur, il eût fallu distinguer le fonds indigène des éléments venus du dehors. Mais cette discrimination supposait une étude comparée de la religion des peuples finno-ougriens. Il n'en existait pas à cette époque : l'ouvrage posthume de Julius Krohn, *Heidnischer Gottesdienst bei den finnisch-ugrischen Völkern* ne parut qu'en 1894. D'autre part la documentation de Fritzner était très limitée : elle ne comprenait que la littérature imprimée. Les archives n'avaient pas encore livré les enquêtes suscitées au XVII[e] siècle par la curiosité de Johannes Scheffer et la masse énorme des matériaux accumulés au XVIII[e] siècle par le zèle de la mission norvégienne dirigée par l'admirable confesseur qu'était Thomas von Westen. La publication de tous ces documents n'a commencé qu'au XX[e] siècle. Elle a été entreprise par M. K. B. Wiklund qui s'est chargé des rapports suédois envoyés vers 1671-72 au « Collegium Antiquitatum » de Stockholm pour préparer la *Laponia* de Scheffer ; il en a publié cinq fascicules de 1898 à 1910 au t. XVII des *Svenska Landsmål*. M. Iv. Qvigstad a commencé l'édition de manuscrits norvégiens sous le titre de *Kildeskrifter til den lappiske Mythologi* « Sources de la mythologie lapone » (deux fascicules parus dans *Det kgl. norske Videnskabers Selskabs Skrif-*

ter de Trondhjem pour 1903 et 1910). M. Edgar Reuterskiöld a publié les manuscrits suédois des disciples de Th. von Westen sous le titre de *Källskrifter till Lapparnas Mytologi* « Sources de la mythologie des Lapons », Stockholm 1910 (fasc. 10 des *Bidrag till vår odlings häfder utgivna av Nordiska museet*).

C'est la publication du « manuscrit de Nærö » en 1903 (fasc. n° 1 des *Kildeskrifter* de M. Qvigstad) qui a été le point de départ des études nouvelles. Fritzner avait dénoncé l'importance de l'apport étranger dans la religion des Lapons, sans reconnaître que ces emprunts constituaient un témoignage unique sur l'histoire de la religion scandinave. C'est Axel Olrik qui eut l'idée de demander aux Lapons des informations sur les rites et sur les mythes de la Scandinavie païenne. Olrik étudiait à cette époque le phénomène de l'emprunt qui obsédait Kaarle Krohn comme il avait obsédé Sophus Bugge : la lecture du manuscrit de Nærö frappa vivement son esprit. Il y trouvait l'occasion de poursuivre ses études théoriques dans un domaine nouveau, mais surtout il croyait découvrir dans la religion lapone un état qui lui semblait voisin de l'âge du bronze. Dès 1905 il faisait paraître l'article *Nordisk og Lappisk Gudsdyrkelse* « Religion scandinave et religion lapone » (*D. St.* 1905, 39 et suiv.) qui contenait un véritable programme. Il y réagissait contre les excès de Fritzner. Il montrait que la religion lapone n'est pas une mosaïque faite entièrement de pièces étrangères : il y a un vieux fonds indigène, le chamanisme que la méthode comparative identifie à coup sûr. Cela posé, on peut évaluer l'importance des emprunts et on peut les exploiter scientifiquement : on y retrouve un morceau de civilisation scandinave sur laquelle nous n'avons que le témoignage obscur de l'archéologie. Axel Olrik distinguait deux sortes d'emprunts, de rites et de dieux, tous deux d'égale importance. Le culte des Lapons renseigne sur la destination rituelle des objets sacrificiels (disques de résine, barquettes d'or, haches votives) trouvés dans le sol scandinave. La mythologie lapone révèle une mythologie scandinave de forme pré-

eddique. Sur bien des points, la tradition lapone semble concorder avec la tradition populaire. Il se confirmait ainsi qu'il a existé dans le nord deux traditions distinctes : celle du peuple à laquelle les Lapons ont puisé à une époque très ancienne, celle de l'aristocratie qui s'épanouit à l'âge des Vikings dans les formes compliquées de la mythologie eddique. Les conclusions d'Olrik sont justes dans l'ensemble, et les erreurs de détail proviennent le plus souvent de l'utilisation trop exclusive du « manuscrit de Nærö ». Au reste, elles importent peu. Ce qu'on peut surtout reprocher à Olrik c'est d'avoir faussé la perspective historique en reculant jusqu'à l'âge du bronze la date des emprunts les plus anciens. Cette thèse est insoutenable et Olrik plus tard y a renoncé.

L'article programme de 1905 posait le problème dans toute sa généralité. Olrik aborda immédiatement un point de détail et montra le secours qu'on peut attendre des documents lapons pour l'histoire des mythes scandinaves. Dans deux articles *Tordenguden og hans Dreng* « Le dieu du tonnerre et son serviteur » (*D. St.* 1905, p. 129 et suiv.), *Tordenguden og hans Dreng i Lappernes Myteverden* « Le dieu du tonnerre et son serviteur dans les mythes lapons » (*ibid.*, 1906, p. 65 et suiv.), il retraça le développement du mythe du « marteau dérobé à Thor » et l'histoire de *Þjalfi*, le compagnon de Thor; dans l'Edda ce n'est qu'un personnage mythique, mais la mythologie lapone enseigne qu'il a d'abord été un personnage divin, la divinisation d'un phénomène naturel. Olrik n'eut pas le temps d'exécuter tout le programme qu'il s'était tracé. Mais depuis 1906, il suivit avec attention toutes les investigations finno-ougriennes et pour tous ses travaux de mythologie scandinave il utilisa des sources lapones. Il suffira de citer ici l'article *Irminsul og gudestötter* « Irminsul et les colonnes en forme de dieux » (dans *Maal og Minne*, 1910, p. 1 et suiv.) et l'article posthume (cité plus haut) sur les dieux figurés des cornes de Gallehus.

L'exemple d'Olrik n'a pas été suivi comme il convenait.

L'article de M. Kaarle Krohn *Lappische Beiträge zur germanischen Mythologie* (*FUF.*, VI [1906], p. 155 et suiv.) n'apporte que quelques compléments aux détails cités par Olrik. L'auteur préoccupé, comme on sait, de retrouver aux mythes scandinaves une origine chrétienne, se laisse entraîner à des conclusions inacceptables : tout ce qui dans la mythologie du Nord n'est pas confirmé par un emprunt lapon lui semble immédiatement d'un paganisme suspect, ce qui est pour le moins exagéré. Il n'y a eu après Olrik qu'un seul effort pour résoudre un grand problème à l'aide des matériaux lapons, c'est celui de Wolf von Unwerth dans son ouvrage *Untersuchungen über Totenkult und Odinverehrung bei Nordgermanen und bei Lappen*, Breslau 1911 (= *Germanistische Abhandlungen begründet von Karl Weinhold*, hrg. v. Fr. Vogt, fasc. 37) complété par l'article *Odinn und Rota* dans les *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Litteratur*, t. XXIX (1913), p. 213 et suiv. L'auteur n'a pas réussi à démontrer sa thèse essentielle, l'identité d'Odin et du dieu lapon Rota. Mais l'étude qu'il consacre à la doctrine lapone des *saivo*, des morts qui habitent les montagnes sacrées et y deviennent les esprits tutélaires des vivants, éclaire utilement certains faits scandinaves. Au témoignage de la *Landnámabók*, l'âme après la mort élit un séjour qui n'est pas celui de la sépulture : c'est la conception qui s'affirme dans l'expression technique *deyja í fjall* « entrer dans la montagne que la famille a choisie pour les âmes de ses morts ». L'emprunt lapon atteste que cette croyance des premiers colons islandais s'étendait sur le continent scandinave très loin vers le nord. D'autre part, les *saivo* montrent nettement comment l'âme du mort peut se muer en un génie bienfaisant : les elfes scandinaves qui sont leur prototype se rattachent donc de toute évidence au culte des morts. Il convenait à un laponologue d'expliquer le mot *saivo* qui n'est autre chose que le germanique *saiwa-* « lac » et les accidents étranges qui ont rattaché à ce vocable une doctrine religieuse empruntée à la Scandinavie : c'est ce problème déli-

cat que résout l'article de M. K. B. Wiklund *Saivo. Till frågan om de nordiska beståndsdelarna i lapparnas religion* « Contributions à la question des éléments scandinaves dans la religion des Lapons » (dans *Le Monde oriental*, X (1916), p. 45 et suiv.).

Le nombre des travaux est, on le voit, très limité. Les résultats acquis ne sont que partiels. Pourtant on peut dire que l'histoire du paganisme scandinave ne pourra plus s'écrire sans puiser aux sources lapones. Un dieu comme Thor qui a été accueilli par les Lapons avec ferveur a une histoire lapone qui double et complète la tradition scandinave. Son nom lapon *Hora-galles* calque le composé *Tor-karl* « le bonhomme Thor » qui n'est attesté en Scandinavie que dans des ballades populaires du bas moyen âge, notamment dans celle qui raconte la « quête du marteau ». Ce calque lapon confirme une conception de Thor étrangère à la mythologie eddique. Dans la tradition « classique » Thor est un jeune homme plein de force et c'est Odin qui porte l'épithète de *karl*. La tradition lapone concorde ici avec la tradition populaire qui donne au dieu l'aspect d'un vieillard à la barbe rousse. Dans le culte lapon, Thor est un dieu de la fertilité : c'est lui qui donne la pluie quand la terre est sèche, le soleil quand les champs sont détrempés. De même en Carélie finnoise le culte d'Ukko, le dieu du tonnerre, est lié aux semailles du printemps. Cette fonction du dieu est attestée en Scandinavie dès le xe siècle : *serena et fruges gubernat*, dit Adam de Brême ; la tradition lapone confirme la tradition populaire de la Suède où Thor s'appelle le « bonhomme de la pluie », le « bonhomme du blé », le « mûrisseur des blés ». Protecteur des récoltes, Thor est l'objet de rites caractéristiques. Le sacrifice lapon unit l'offrande à la terre « pour qu'elle nourrisse les troupeaux, qu'elle leur évite la maladie et qu'elle donne aux bêtes un accouplement vigoureux » et l'offrande au tonnerre « pour qu'il épargne les bêtes et les gens et pour qu'il donne la pluie fécondante ». Rite typique des cultes de la fécondité qui marient le ciel et la terre. Les noms de lieu de la Scandinavie

attestent, on le verra plus loin, le culte de couples divins. Mais Thor n'y a que rarement sa place. La tradition lapone atteste que le dieu de la pluie fécondante a été normalement associé à la divinité de la terre dans les rites de la fécondité : elle confirme ainsi le témoignage incertain de la toponomastique scandinave. Les attributs du lieu lapon apportent également des informations précieuses. *Hora-Galles* est armé du marteau de Thor. On lui offre donc « de grands et longs marteaux » : cette offrande accompagne même les sacrifices sanglants. Du côté scandinave, où tout le détail du culte nous échappe, on ne mentionne pas de rite analogue. Mais le rite lapon rend l'hypothèse très vraisemblable ; il explique la destination des haches votives de l'âge du bronze, et surtout le rôle de ces marteaux fétiches qui, au témoignage de Saxo, existaient encore au XIIe siècle dans certains temples suédois. L'idole de *Hora-Galles* porte un clou dans la tête : Olrik l'a mis en rapport avec celui qui termine le *Maylmen stytte* « la colonne du monde », pendant de l'*irminsûl* des Saxons. Le clou fiché dans la tête de Thor paraît inséparable des *reginnaglar*, ces « clous divins » dont on ne sait rien si ce n'est qu'ils étaient plantés dans les *öndvegissúlur*, les colonnes sculptées de figures divines ; elles entouraient le siège d'honneur dans la grande salle des temples islandais-norvégiens et Thor y était souvent représenté. En se fondant sur les témoignages lapons Olrik a pu tenter une interprétation des faits scandinaves. La colonne qui figure le dieu et celle qui soutient le monde expriment le même symbole : la stabilité de l'ordre divin. Les dieux s'appellent dans la poésie les « liens » qui enserrent le monde. Dans le symbolisme du culte, ils sont les piliers qui supportent le monde : le clou enfoncé dans le bois exprime la fixité d'un ordre immuable.

Le domaine finnois, pourtant mieux exploré que le domaine lapon, n'a pas donné de résultats aussi encourageants. On s'y est heurté à des difficultés très grandes qui tiennent à la nature des sources. Les renseignements arrachés par les missionnaires

norvégiens aux Lapons qu'ils confessaient se rapportent presque exclusivement au culte : les rites fournissent à l'analyse des matériaux assez faciles. En Finlande, la documentation la plus accessible présente un caractère littéraire fortement accusé : ce qu'on trouve dans les « runes » finnoises, ce sont des formules de magie et surtout des développements épiques. Le nom de « runes » ne doit pas faire illusion. Le mot *runo* est bien un emprunt au germanique, mais il a pris un sens particulier. Il ne désigne jamais en finnois les signes d'écriture ; il n'a même pas gardé le sens exclusif d' « incantation » qu'il a eu primitivement. Dans l'usage actuel, il s'applique aussi bien aux chants épiques qu'aux chants de magie.

Les runes de magie dénotent certainement une influence scandinave, mais elles n'apportent pas sur la religion ancienne de la Scandinavie les renseignements qu'on attendrait. Elles ne remontent pas, comme on le pensait jadis, à une haute antiquité. On admet aujourd'hui qu'elles ont été composées au moyen âge dans l'ouest de la Finlande : simples formules dans les provinces occidentales, elles ont pris, en se répandant vers l'est, de véritables développements épiques. Cette genèse révèle les sources auxquelles on a puisé : c'est dans l'Ouest, dans les pays de colonisation suédoise, qu'on s'est inspiré de modèles étrangers. La magie scandinave a fourni bon nombre de ces formules. Les runes finnoises sont donc utiles à qui veut écrire l'histoire de la magie médiévale dans le Nord, mais, en raison même de la basse époque où les emprunts ont eu lieu, elles n'apportent pas de témoignages immédiats sur l'époque païenne.

Un exemple montrera les limites dans lesquelles il est licite d'utiliser cette tradition finnoise pour l'histoire de la religion scandinave. On sait que Loki, le génie du mal, est une des figures les plus complexes de la mythologie norroise. Il est l'instigateur du meurtre de Balder, mais on ne sait même pas si cet acte le plus caractéristique de son histoire n'est pas une innovation récente. Dans un article de 1912, *Aus dem Gebiete*

der Lehnbeziehungen : *Louhi und ihre Verwandten* (dans *FUF.*, XII, p. 210 et suiv.), M. E. N. Setälä a essayé de résoudre ces problèmes en utilisant les runes de magie. Il n'a pas eu de peine à y retrouver le personnage de Loki lui-même. Certaines formules finnoises reproduisent en effet des formules suédoises bien connues, témoin cette formule qu'on récite en offrant au génie du foyer la première dent de lait. On y retrouve tous les traits du folklore suédois, y compris la confusion typique du génie du foyer et de l'araignée. Il y a ici transplantation de formule, phénomène intéressant sans doute, mais on n'a pas le droit d'induire que Loki est un hôte ancien sur le sol de Finlande. Poussant plus loin ses investigations, M. Setälä a cru retrouver la famille de Loki dans une autre série de runes de magie. La mythologie scandinave a mis Loki au centre d'une famille qui est le symbole du mal. Si l'on accepte l'interprétation ingénieuse mais forcément hypothétique que M. Axel Kock a donnée des noms du père (*Fárbauti*) et de la mère (*Laufey* ou *Nál*), il semble que toute la famille naît de l'accouplement d'un arbre et de l'ouragan. Les deux frères de Loki portent des tares physiques : l'un est aveugle (*Helblindi*), l'autre est estropié (*Býleistr*). Or il existe dans certains chants finnois une famille d'esprits du mal qui selon M. Setälä reproduit exactement le mythe scandinave. La mère *Louhi* ou *Laviatar* a neuf enfants que lui a faits la Tempête. La plupart portent des noms de maladie et ces noms sont très variables, mais il en est trois qui de façon plus stable s'appellent « l'estropié » (*Ruho*), « le paralysé » (*Rampa*) et le « tout-à-fait aveugle » (*Perisokea*). L'analogie, incertaine en ce qui concerne les parents, est assez frappante pour les fils : *Ruho* semble répondre à *Býleistr* et *Perisokea* à *Helblindi*. Aussi, M. Setälä qui voit dans ce groupe de chants magiques le croisement d'une légende païenne et de la légende chrétienne de Salomé, fille d'Hérode, n'hésite pas à penser que le paganisme scandinave a été mis à contribution. L'idée d'un emprunt a séduit Olrik lui-même (*D. St.*, 1912, p. 95 et suiv.). Pourtant les res-

semblances qui font d'abord illusion ne résistent pas à l'analyse. Les similitudes de nom sont fortuites et ne supposent pas qu'il y ait eu traduction. La formule finnoise s'inspire d'idées étrangères à la mythologie scandinave : elle explique l'origine des 9 maladies et s'insère ainsi dans le vaste ensemble des « runes d'origine » (cf. Kaarle Krohn, *Magische Ursprungsrunen der Finnen* dans *FFC.*, n° 52, Helsingfors 1924, p. 154 et suiv., et p. 178). D'autre part Loki n'y est même pas cité. M. Setälä a pu naturellement dans la masse énorme des runes trouver des formes « croisées » où la formule magique venue de Suède s'est combinée avec la formule indigène des fils de Louhi. Elles sont sans valeur. On ne saurait les invoquer pour voir dans l'action des trois frères Ruho, Rampa, Perisokea contre Lemminkäinen une variante de la légende de Balder où Loki dirige contre la victime la main de l'aveugle. Si l'on insiste ici sur l'erreur de M. Setälä, c'est qu'elle est assez caractéristique : il ne faut pas demander aux runes de magie plus qu'elles ne peuvent donner.

Les runes épiques offrent une documentation presque illimitée, mais il n'est pas sûr qu'on puisse en utiliser le témoignage pour l'histoire des mythes anciens. Tout dépend de la conception qu'on a de cette vaste littérature : les vues des critiques ont varié au cours des années. On sait l'histoire étrange du *Kalevala* qui passe pour l'« épopée nationale » des Finnois. Sous sa forme actuelle, le poème est l'œuvre d'un homme, Elias Lönnrot. Sous l'impulsion des idées romantiques, on avait commencé à recueillir les chants populaires quand Lönnrot vint et consacra toute sa vie à sauver de l'oubli la tradition nationale. Il ne se contenta pas de noter les chants épars : les considérant comme des fragments, il eut l'idée de les grouper par cycle et de restituer l' « œuvre primitive ». L'épopée actuelle est sortie de cet assemblage très arbitraire. Le *Kalevala* fut publié en 1835 ; une seconde édition parut en 1849, considérablement augmentée. Le texte de 1849 resta longtemps la Bible de la mythologie finnoise. L'idée s'impo-

sait de la confronter avec l'Edda. Il semblait naturel que les deux peuples séparés seulement par la Baltique aient eu dans le passé des croyances communes. Dès 1853, Alexander Castrén dans ses *Vorlesungen über die finnische Mythologie* comparait non sans quelque réserve Wäinämoinen à Odin, Ilmarinen à Thor, Lemminkäinen à Tyr pour la vaillance, à Balder pour sa mort et Louhi, l'hôtesse de Pohjola, à Loki. L'idée d'une parenté entre les récits épiques du Kalevala et les mythes de la Scandinavie a longtemps hanté les esprits. Julius Krohn qui a fondé vers 1880 l'étude scientifique du Kalevala n'était pas complètement exempt de ces préjugés.

A mesure que les chants du Kalevala sont devenus l'objet d'investigations méthodiques, on a senti l'insuffisance du recueil de Lönnrot. C'est justement sous l'impulsion de Julius Krohn qu'on s'est mis à recueillir toutes les variantes et à en noter la répartition géographique. Depuis 1900 on a entrepris de les éditer par province ; plusieurs volumes sont déjà parus. La méthode historique et géographique, élaborée par Krohn, a renouvelé bien des problèmes. Elle a tout d'abord permis de suivre le cheminement des chants et partant le développement de la matière épique. Elle a de plus bouleversé la conception romantique en révélant la véritable nature des éléments élaborés par la tradition populaire. Ce que l'analyse découvre sous l'enchevêtrement des variantes, ce ne sont pas des mythes, mais des contes et des légendes. Julius Krohn avait déjà indiqué que les runes épiques de la Finlande relèvent du folklore international : il avait trouvé dans la tradition de l'Europe et notamment dans celle de la Scandinavie toute une série de parallèles aux récits des chants finnois. M. Kaarle Krohn a continué l'œuvre de son père et poussé sa théorie jusqu'aux conséquences extrêmes. Dans ses *Kalevala Studien* (*Einleitung*, Helsingfors, 1924 dans *FFC*. 53) qui sont une adaptation allemande de son *Histoire des runes du Kalevala* parue en finnois de 1903 à 1908, il expose que le Kalevala est une source précieuse pour le folklore comparé : il est dange-

reux de s'en servir pour la mythologie. Les runes épiques ont puisé leur substance dans la tradition orale de l'Europe chrétienne. Si elles semblent contenir parfois des réminiscences des mythes scandinaves, c'est que les Scandinaves ont souvent alimenté leur mythologie aux mêmes sources que les Finnois. Cette théorie s'affirme nettement dans l'article *Lemminkäinens Tod <Christi> Balders Tod* (dans *FUF*. V [1905], p. 83 et suiv.) où il apparaît que la rune finnoise et le mythe de Balder reproduisent la mort de Jésus. Il se peut que M. Kaarle Krohn sous-estime la valeur de la tradition païenne ; il est même certain que sa doctrine l'entraîne à quelque excès. Mais on ne peut nier l'action bienfaisante de son activité. En replaçant le Kalevala au carrefour des traditions médiévales, il a attiré l'attention du folklore sur une source particulièrement précieuse. On aura l'occasion d'en reparler plus loin.

Ces contes et ces légendes venus en Finlande au hasard de leurs migrations ne sauraient composer toute la substance des runes finnoises. La vie du peuple y a laissé sa trace. Les fêtes et les coutumes qui rythment la vie sociale et le travail collectif ont fourni leur part de développements épiques. Témoin cet admirable chant de Sämpsä Pellervoinen signalé en 1904 par M. Kaarle Krohn lui-même. Sämpsä qui a commis un inceste s'est enfui dans une île, loin dans le Nord. La terre, privée de semences, ne porte plus de fruits. On délègue alors des messagers vers Sämpsä. Été, fils du temps doux, finit par le ramener et le souffle du héros ranime la nature. L'interprétation de ce récit est facile. Tout atteste qu'il s'agit d'un mythe ou plutôt d'un rite de la végétation. Le nom du héros est aussi significatif que son histoire : le *sämpsä* est une sorte de jonc, la première plante qui jaillit du sol après la fonte des neiges. En certains endroits de l'Ingermanland la chanson se chantait le jour de la Saint-Pierre (29 juin), pour la fête d'Ukko dieu du tonnerre et de la fécondité. Dans son article *Sampsa Pellervoinen <Njordr, Freyr* (dans *FUF.*, IV, p. 231 et suiv.), M. Krohn s'est autorisé de ces prémisses pour dériver Sämpsä

des dieux scandinaves Njord et Frey. Les ressemblances ne manquent pas. La retraite du héros dans une île lointaine et son retour aux côtés de l'Été rappellent le mythe de Nerthus conté par Tacite : le dieu, retiré dans une île de l'Océan, revient vers ses fidèles dans le bruit des fêtes. D'autre part, l'inceste attesté dans l'histoire de Sämpsä est un trait bien connu dans le Nord : de Njord et de Frey on rapporte qu'ils étaient mariés avec leur sœur. M. Krohn est donc persuadé qu'on est en présence d'un emprunt à la Scandinavie, plus précisément à la Suède ; si l'on en juge d'après sa *Skandinavisk mytologi* (p. 66), sa conviction n'avait pas varié en 1922.

Pourtant, du côté scandinave, on a fait non sans raison les plus fortes réserves sur l'identification de Sämpsä et de Frey. Axel Olrik les a exposées avec vigueur dès 1907 dans un compte rendu des *D. St.* (1907, p. 62 et suiv.) et au tome II de *Danmarks Heltedigtning* « La poésie épique du Danemark » (Copenhague, 1910, p. 252 et suiv.). Ce qui infirme l'hypothèse d'un emprunt, c'est que les traits signalés sont communs à tous les rites de la végétation. C'est par exemple le cas pour l'inceste. Par ailleurs, le rite finnois indiqué dans le chant de Sämpsä est bien plus près des cultes agraires qui survivent dans les campagnes que du culte pompeux rendu aux dieux de la Scandinavie païenne. Sous le développement épique on aperçoit un modeste démon de la végétation et un rite printanier bien connu dans le Nord de l'Europe : on va chercher dans la forêt l'acteur qui figure le génie du printemps, ou bien c'est sa fiancée qui va le réveiller. Le chant de Sämpsä n'apprend donc rien sur les dieux Njord et Frey. Est-ce à dire qu'il ne contient pas d'enseignement ? On peut l'utiliser dans la mesure où la démonologie populaire explique l'origine des mythes divins, dans la mesure où les rites populaires révèlent l'état primitif des cultes solennels. A la lumière du chant finnois, M. Magnus Olsen a (dans *Maal og Minne*, 1909, p. 17 et suiv.) éclairé de façon définitive le mythe curieux du *Skirnismál* qui raconte l'amour de Frey (le dieu de la végétation)

pour la belle Gerd (la déesse des champs enclos) et leur rendez-vous dans le bois Barre (c'est-à-dire « dans le blé ») où passe le souffle tiède du printemps.

L'étude des sources littéraires a donc été assez décevante ; la mythologie scandinave n'en a pas tiré de profit immédiat. Il n'en a pas été de même des documents qui se rapportent directement au culte des Finnois païens ou aux survivances païennes : la tradition littéraire et le folklore ont révélé aux historiens de la religion scandinave des matériaux de premier ordre. Plus on a serré de près cette documentation, plus on a trouvé de témoignages authentiques sur les relations anciennes de la Finlande et de la Scandinavie. Vers la fin du siècle dernier, quand Julius Krohn rédigeait son histoire du culte païen, on prétendait encore décrire l'ensemble du domaine finno-ougrien : c'est la conception qui s'affirme dans l'ouvrage déjà cité *Heidnischer Gottesdienst* rédigé en 1888. Dans la monographie *La religion des runes finnoises* (en finnois, Helsingfors, 1914), M. Kaarle Krohn restreint son champ d'investigations à la Finlande proprement dite, mais, en dépit du titre, il met en œuvre tous les témoignages historiques susceptibles d'éclairer le paganisme finnois.

L'un des témoignages les plus anciens est celui de l'évêque Agricola qui en tête de la traduction du psautier finnois de 1551 a mis un catalogue en vers des dieux caréliens. Deux exemples suffiront à montrer les renseignements qu'on y peut puiser et le contrôle que permet la tradition populaire.

Agricola raconte que le dieu Ukko avait une épouse du nom de Rauni. Dieu du tonnerre et de la fécondité, Ukko est très voisin de Thor. De bonne heure on a pensé que les Scandinaves avaient fourni aux Finnois — comme aux Lapons — cette personnification du tonnerre ou qu'ils en avaient à tout le moins influencé le culte (1). Il est donc naturel qu'on ait cherché

(1) Sur les rapports d'Ukko et de Thor on pourra consulter les travaux de MM. Kaarle Krohn (*FUF.*, VI [1906-08], p. 165), Setälä (*FUF.*, X [1910], p. 198 et

à la déesse Rauni une origine étrangère. En 1904, J. Mikkola avait proposé (dans un article de M. Kaarle Krohn, *FUF.*, IV, p. 247 et suiv.) de voir dans Rauni un ancien **Fraunī* qui serait le féminin de **Frau* « maître », comme *Freyia* est celui de *Frey*. Cette explication, simple combinaison verbale, n'avait pas de valeur, car elle ne s'appuyait sur aucun fait connu. C'est M. E. N. Setälä qui a trouvé la solution de ce petit problème, en expliquant à la fois le mot et le phénomène religieux qui s'y rattache : on trouvera ses remarques suggestives dans l'article *Aus dem Gebiete der Lehnbeziehungen* (dans *FUF.*, XII, p. 199 et suiv.) qui date de 1912, mais reproduit une communication faite dès 1906 à la « Société Finno-ougrienne ». Les Lapons de Suède qui ne connaissent pas l'épouse du tonnerre ont un mot *raun*, *raudna* « sorbier » qui est emprunté au scandinave. Les Lapons finnois d'Enare n'emploient pas ce mot pour désigner le sorbier mais ils connaissent par contre une déesse *Raudna* à laquelle les sorbiers sont consacrés. Les faits lapons d'Enare concordent avec les faits finnois et en même temps les éclairent. Si, comme il est vraisemblable, la déesse lapone *Raudna* est empruntée à la mythologie finnoise, on peut admettre que Rauni, épouse d'Ukko, était en Finlande la déesse du sorbier et que son nom venu de Scandinavie était celui de l'arbre aux fruits rouges.

On peut remonter plus haut encore. La Scandinavie n'a pas seulement fourni à la Finlande le nom du sorbier ; elle a suggéré les représentations religieuses qui d'une façon ou d'une autre associaient étroitement le sorbier et le dieu du tonnerre. Au chap. 18 du *Skáldskaparmál* (qui fait partie de son *Edda*), Snorri raconte que Thor se serait noyé dans le fleuve Vimur sans le secours d'un sorbier dont le dieu saisit les branches. Snorre ajoute que cet épisode est l'origine du dicton : *reynir er björg þórs* « le sorbier est le salut de Thor ». A la suite de

suiv.), et T. E. Karsten (*FUF.*, XII [1912], p. 308 et suiv. ; *Lehnwortstudien* [1915], p. 25 et suiv.).

quels rites, de quels mythes les Scandinaves ont-ils mis cet arbre en rapport avec le tonnerre ? On ne peut répondre que par des hypothèses qui n'importent pas ici. Il suffit de souligner que le témoignage finnois atteste non seulement que Snorri rapporte une tradition authentique mais encore que cette tradition est ancienne. Le mot *Rau(d)ni* reproduit en effet une forme scandinave *rau(đ)niō* où la diphtongue radicale n'a pas encore subi de palatalisation. Ainsi derrière la notice de Snorri et par-delà les faits finnois on aperçoit une période lointaine où le culte du tonnerre était lié à celui de certains arbres comme le chêne et le sorbier. Dans le système eddique, la mère de Thor est encore Fjörgyn mais, par une innovation récente, le rôle d'épouse a été attribué à une nouvelle venue Sif, qui est la divinité de la « famille » comme son époux est le protecteur de Midgard, le « monde des hommes ».

Le second exemple est plus caractéristique encore. Parmi les dieux de la végétation à fonction spécialisée, Agricola cite *Pellon-pecko* qui « favorisait la pousse de l'orge » entre le dieu « qui donnait le seigle » et celui « qui s'occupait de l'avoine ». Ce témoignage du XVI[e] siècle a été non seulement confirmé, mais encore complété par le rapport d'un observateur moderne, M. J. Eisen (dans *FUF.*, VI [1906], p. 104 et suiv.). Le culte de *Peko* (avec *k* géminé) existait encore au début de notre siècle chez les Sékutèses, tribu esthonienne du gouvernement de Pskov. Peko y était encore un dieu de la fécondité, mais il n'était plus spécialisé à l'orge. Il faisait prospérer toutes les céréales et même le bétail. On le représentait sous la forme d'une idole dont la taille était celle d'un enfant. On le gardait l'hiver dans le coffre à grains, mais on l'en sortait à l'époque des semailles et on le menait à travers les champs. Chaque communauté avait son Peko et les membres en avaient la garde à leur tour ; le choix se faisait au cours d'une fête de type orgiastique où le sang jouait un rôle.

Ce dieu de la végétation qui fut d'abord le dieu de l'orge porte sans aucun doute un nom scandinave. C'est M. Magnus

Olsen qui en 1909 a rapproché le nom de Pekko du mot germanique qui désigne l'orge **bewu-*. Le géminée sourde du finnois *-kk-* qui reproduit une géminée sonore du germanique *-gg-* indique la provenance de l'emprunt : ce ne peut être du germanique occidental. On est en présence soit d'un mot gotique (par hasard non attesté), soit du scandinave commun **beggwu-* (n. v. *bygg*, v. suéd. *biug*) et la dernière hypothèse est la plus vraisemblable. M. Olsen a d'abord proposé cette étymologie dans une communication finnoise faite par M. Kaarle Krohn ; il l'a exposée lui-même dans son travail déjà cité sur l'inscription runique du racloir de Flöksand.

On ignorait qu'il existât dans le monde scandinave un « démon de l'orge » comparable à Pekko. Mais les faits finnois ont permis d'en retrouver les traces dans le personnel de la mythologie eddique. Le dieu Frey a bien un serviteur du nom de *Byggvir* que l'intuition de Grundtvig avait mis jadis en rapport avec le mot *bygg* « orge ». Mais comme ce serviteur n'apparaît que dans la *Lokasenna* on pouvait suspecter ce témoignage. En 1905, Olrik qui ne connaissait pas encore la tradition finnoise pensait que le personnage de Byggvir était une création du poète eddique. Le témoignage d'Agricola et celui des Sékutèses lèvent aujourd'hui tous les doutes. Il est certain que le nom même de *Byggvir* est dérivé de *bygg*, le nom de l'orge. Il est non moins certain que le personnage mythique de l'Edda cache un ancien « démon de l'orge » : les allusions contenues dans les sarcasmes de Loki sont devenues transparentes et prouvent que le poète de la *Lokasenna* connaissait parfaitement la fonction primitive de ce petit dieu qui « se cache dans la paille des bancs », qui « crie sous la meule » et sert à faire la bière des dieux. Il est certain enfin que le serviteur n'est qu'une hypostase de son maître. Le dieu Frey qui dans sa majesté assume le souci de toute la végétation a succédé à des démons spécialisés du type de Byggvir-Pekko dont la fonction était plus modeste, mais il les a gardés à son service. Dans son ouvrage sur « Les souvenirs du culte païen dans la toponomastique norvégienne »

dont il sera question plus loin, M. Magnus Olsen a fort bien souligné (p. 112 et suiv.) l'intérêt que présentent les documents finnois. Ils sont les témoins d'un état religieux dépassé depuis longtemps quand commence la tradition eddique. Pekko nous révèle le stade inférieur des génies de la végétation d'où Frey s'est élevé au rang des grands dieux. On voit ici de façon lumineuse comment la tradition finnoise éclaire non seulement un détail isolé, mais tout le développement des divinités de la végétation.

3. — Documents de la tradition orale.

C'est le folklore qui a souligné l'importance de la tradition orale ; sous l'impulsion des folkloristes le récit qui se transmet de bouche en bouche est devenu l'une des sources où puise l'histoire des religions. La tradition populaire qui fait l'objet propre du folklore ne revêt point nécessairement la forme orale ; elle peut avoir été fixée à une époque très ancienne et le folklore utilise les documents recueillis par les observateurs du passé aussi bien que les résultats des enquêtes modernes. D'autre part, qu'elle soit écrite ou qu'elle soit orale, la littérature populaire (contes, légendes, chansons, énigmes etc.) ne forme qu'une infime partie de la documentation. La vie du peuple a des aspects multiples et tous sont susceptibles d'apporter des témoignages intéressants sur l'état de la civilisation pré-chrétienne.

L'intervention du folklore dans l'étude du paganisme scandinave est l'un des faits qui dominent l'histoire de cette discipline au xxe siècle. Et l'histoire du folklore est en Scandinavie si intimement liée à celle des études religieuses qu'il est nécessaire de connaître les grandes lignes de son développement. On se contentera ici de donner les indications indispensables sur les origines de ce mouvement d'études et l'organisation actuelle des recherches. Une publication récente de l'Etat suédois

Allmogeforskningen i Sverige och dess nordiska grannländer « L'étude des traditions populaires en Suède et dans les pays scandinaves voisins » (1) (Stockholm, 1924) offre aujourd'hui de façon commode toutes les précisions désirables.

La science moderne du folklore est partout la fille du romantisme, mais elle a pris dans chacun des pays scandinaves un aspect particulier. La Norvège, fief de la classe paysanne, est la terre classique des traditions populaires. Elles y ont toujours joui d'un grand prestige et on s'est empressé de les recueillir. Les premières enquêtes s'inspiraient moins de l'esprit scientifique que de l'amour du sol natal, mais les amateurs ont ouvert la voie aux savants. Dès le milieu du XIXe siècle, l'Université d'Oslo consacra une « docentur » à l'étude des traditions populaires (2). Cet enseignement officiel rallia toutes les bonnes volontés éparses et quand le grand animateur Moltke Moe (1859-1913) succéda à son père dans cette chaire son influence s'exerça bien au-delà des frontières de la Norvège sur des hommes comme Axel Olrik au Danemark et M. Kaarle Krohn en Finlande.

Le folklore danois a eu des débuts modestes, mais singulièrement favorables ; il s'est formé aux méthodes rigoureuses de la philologie. L'admirable corpus des ballades populaires notées au XVIe siècle invitait au travail scientifique : commencée en 1853, l'édition monumentale de Svend Grundtvig vient à peine d'être terminée par ses successeurs. Auprès de celle des pays voisins, la tradition orale semblait pauvre, car on ne l'avait presque jamais interrogée. A lui seul, M. Evald Tang Kristensen a découvert des richesses insoupçonnées ; en cinquante ans, il a sauvé une bonne partie de la tradition jutlandaise. C'est H. F. Feilberg (1831-1921) qui a introduit la conception et les méthodes modernes du folklore : folkloriste de type anglais, il

(1) Forme le fasc. II du *Betänkande med förslag till ett systematiskt utforskande av den svenska allmogekulturen* paru dans *Statens offentliga utredningar* 1924 : 27 (*Ekklesiastikdepartementet*).

(2) La chaire de Copenhague date de 1897, celle de Lund de 1910.

menait lui-même des enquêtes, recueillait les documents écrits et oraux et poursuivait avec patience la solution de grands problèmes. Il a décrit la vie paysanne, étudié la fête de Noël et la démonologie, rédigé dans son dictionnaire des parlers jutlandais une véritable encyclopédie du folklore de cette province. Elève de Svend Grundtvig, ami de Moltke Moe, Axel Olrik (1864-1917) a été l'organisateur et l'âme des études au Danemark. Plus ardent à combiner les documents qu'à les recueillir sur le terrain, il a abordé toutes les questions controversées de l'histoire religieuse et les a renouvelées sur le plan du folklore. Avec une ténacité passionnée qui n'excluait pas la mesure, il a appliqué à l'analyse des traditions païennes les méthodes forgées à l'étude des traditions populaires.

La Suède est comme la Norvège une terre de riches traditions, et de fortes personnalités ont de bonne heure donné leur vie à ces études. Dès 1863-68 G. O. Hyltén-Cavallius (1818-1889) a consacré à un canton du Småland une monographie qui reste le modèle de l'ethnologie suédoise et c'est vers 1872 qu'Arthur Hazelius (1833-1901) conçut le projet grandiose du *Nordiska Museet* ou « Musée du Nord ». Mais si la Suède est le pays des vastes entreprises, c'est aussi celui de la dispersion. Le manque d'unité a retardé le progrès des études. Le folklore suédois a souffert longtemps du particularisme des provinces et de celui des universités. Accaparée trop longtemps par les linguistes au profit de la dialectologie, la « science du peuple » se dégage à peine d'une étreinte qui a entravé son essor.

La Finlande est au contraire l'un des pays qui ont cultivé avec le plus d'ardeur la discipline nouvelle. Du coté finnois, la « découverte » du Kalevala a fixé une fois pour toutes l'attention des savants sur la tradition épique. Les enquêtes et la mise en œuvre des matériaux ont été tout de suite organisées sur le plan scientifique. Les Finlandais de langue suédoise ont profité de cette impulsion. Ils se sont mis au travail dans le cadre tout fait de leurs organisations et ils y ont apporté le zèle que donne à une minorité l'orgueil de ses traditions.

Dans tous les pays les enquêtes sur le terrain ont précédé a science organisée. C'est le xxe siècle qui a inauguré l'ère des archives du folklore. Avec l'aide de l'Etat et le concours des institutions scientifiques, les savants ont entrepris de fonder des dépôts où l'on pourrait consulter les collections anciennes réunies autrefois par les amateurs et les fiches des enquêteurs modernes. Partout, sauf en Suède, on a réussi à concentrer en un seul point tous les documents du folklore. A Copenhague, la Bibliothèque Royale abrite le *Dansk Folkemindesamling* (« Collection de traditions populaires »), fondé en 1904 par Axel Olrik et Feilberg. Le *Norsk folkminnesamling*, fondé en 1914 sur le modèle danois, est déposé à la Bibliothèque de l'Université d'Oslo. En Finlande, c'est la puissante « Société de littérature suédoise en Finlande » (Svenska Litteratursällskapet i Finland) qui a pris en 1908 l'initiative d' « Archives du folklore », déposées aujourd'hui à Helsingfors dans la « Maison des sociétés savantes » (Vetenskapliga föreningarnas hus). En Suède, après une période de flottement, les diverses organisations se sont cristallisées autour des 4 centres universitaires. Dans les deux universités d'Etat, des archives se sont fondées dans les bibliothèques : à Upsal le *Landsmålsarkiv* (« Archives des patois »), fondé en 1913, qui tient de ses origines un caractère fortement linguistique, à Lund le *Folkminnesarkiv* (« Archives des traditions populaires») qui depuis 1921 est alimenté par la « Fondation Hyltén-Cavallius ». A Stockholm, la section que le *Nordiska Museet* a toujours consacrée aux traditions populaires s'appelle depuis 1905 *Arkiv för folklivsforskning* « Archives pour l'étude de la vie populaire ». A Göteborg, la Bibliothèque municipale contient les archives fondées en 1919 par le *Västsvenska folkminnesföreningen* (« Société des traditions populaires de la Suède occidentale »).

La constitution des archives du folklore a eu une conséquence immédiate : à mesure qu'on y a déposé des documents, on a envisagé les moyens de publier les plus importants. Au Danemark et en Norvège où l'organisation a été conçue sur le

même type, on a fondé immédiatement après la constitution des archives des sociétés de publication. A Copenhague, la société *Danmarks Folkeminder* « Les traditions populaires du Danemark », fondée en 1908, a déjà publié 32 fascicules. A Oslo, le *Norsk folkeminnelag*, fondé en 1919, en a publié une dizaine. En Finlande, dès l'année qui suivit la création des archives de folklore, la « Société de littérature suédoise » décida d'éditer toute la littérature populaire de langue suédoise sous le nom de *Finlands svenska folkdiktning* « La littérature populaire suédoise de Finlande » et commença la publication en 1917. L'ouvrage comprendra une vingtaine de volumes ; 5 ont paru jusqu'à ce jour.

Il convient enfin de signaler les organes périodiques dont dispose déjà cette belle organisation. Les revues qui publient incidemment des articles de folklore ou celles qui sont exclusivement consacrées à l'aspect matériel de la civilisation populaire ne présentent pas d'intérêt ici. Il est toutefois intéressant de constater que depuis 20 ans les revues strictement philologiques tendent à accorder au folklore une place honorable : c'est le cas des *Danske Studier* (Copenhague) et de *Maal og Minne* (Oslo). En 1914, M. C. W. von Sydow, qui occupe à Lund la chaire consacrée aux traditions populaires, a fondé la revue *Folkminnen och folktankar* « Traditions et pensées populaires » qui est la première de ce genre en Scandinavie. Elle ne contient que des études de folklore, tandis que la revue de M. Lundell *Svenska landsmål ock svenskt folkliv*, publiée depuis 1879 (aujourd'hui avec le sous-titre français de *Archives des traditions populaires suédoises*) a gardé son caractère dialectologique et ne publie guère pour le folklore que des articles de documentation. En Finlande, la « Société de littérature suédoise » publie depuis 1916 sous la direction de M. Rob. V. Wikman *Folkloristiska och etnografiska studier* (1) « Etudes de folklore et d'ethnographie » dont il est déjà paru 3 volumes. Enfin il faut

(1) Cité ici *FESt.*

signaler la collection bien connue *FF Communications edited for the Folklore Fellows*, publiée à Helsingfors, fondée en 1907 sous la direction de MM. Johannes Bolte (Berlin), Kaarle Krohn (Helsingfors), Axel Olrik (Copenhague) et C. W. von Sydow (Lund), où sont parus tant de travaux sur le folklore et l'histoire de la religion scandinaves.

Il n'est pas question d'envisager ici tous les aspects du folklore. On n'en retiendra que quelques-uns : les coutumes, les croyances et la littérature populaires et on indiquera sommairement le profit que l'histoire religieuse a pu tirer de cette documentation.

I. *Les coutumes.*

L'étude des coutumes populaires a une double importance. Tout d'abord elle nous révèle, vivante encore dans les campagnes, une organisation sociale qui fut celle du paganisme : une série de communautés dont les membres sont liés par des échanges constants, notamment par l'échange de la bière communielle. Dans *La Libation* (*Etudes sur le vocabulaire du vieux-scandinave* I, Paris, 1921) j'ai indiqué, en me fondant sur une documentation ethnographique, comment le système païen s'était survécu à la ville dans les guildes d'artisans, à la campagne dans les anciennes guildes communales et jusque dans la vie actuelle des familles paysannes.

D'autre part, l'étude des coutumes a découvert dans le calendrier et dans les fêtes populaires des traces des rites les plus anciens. C'est cela qui fait l'intérêt des travaux de M. Martin P:n Nilsson, notamment de son ouvrage *Årets folkliga fester* « Les fêtes populaires de l'année » (Stockholm, 1915). Il y apparaît de façon lumineuse que les fêtes survivent aux religions et que la conversion n'a pas modifié de façon sensible le rythme que le paganisme avait imprimé à la vie sociale. La fête de Noël offre un exemple classique du glissement du calendrier et de l'adaptation du rituel. Elle a de toute évidence un substrat païen, mais on le connaît mal et il n'est pas facile de le dégager

des éléments adventices qui datent de l'époque chrétienne. Le travail d'analyse est fort délicat et suppose une connaissance très poussée des coutumes populaires d'aujourd'hui. Il y a donc ici un vaste champ d'études et la bibliographie de cette question s'enfle toutes les années : les deux gros volumes de Feilberg (1893-99) qui résumaient une documentation énorme n'ont pas arrêté le zèle des observateurs et des comparatistes. On cherche dans le folklore moderne la solution de deux problèmes pour lesquels la littérature norroise fournit des données insuffisantes : le sens de la fête de *Jul* et la nature du complexe rituel qui y était attaché. On observe toutes les coutumes populaires de Noël, on les décrit et on tâche de les interpréter en fonction du passé païen. Pour ne citer qu'un exemple, la « gerbe de Noël » que les paysans abandonnent aux oiseaux a fait l'objet d'études particulières. M. Celander l'a mise en rapport avec le culte d'Odin (*Julkärve och Odinskult*) « gerbe de Noël et culte d'Odin » dans la revue *Rig*, 1920, p. 168 et suiv.) et M. Martin P:n Nilsson a repris la question (*Julkärven, sista kärven och julklappen* « La gerbe de Noël, la dernière gerbe et les cadeaux de Noël » dans *Folkminnen och folktankar*, VIII [1921], 57 et suiv.).

Les fêtes de la vie privée offrent également un vaste champ aux enquêtes et aux hypothèses. Mais c'est un terrain fort difficile car on ne sait presque rien du rituel païen et les innovations chrétiennes ont été certainement nombreuses. Il semble pourtant que les coutumes qui accompagnent le mariage aient conservé un assez grand nombre de traits archaïques : cela explique l'importance des travaux qui se rapportent à ce point spécial du folklore. On a tout d'abord essayé des interprétations partielles. En présence d'une coutume isolée, mais caractéristique, on en a recherché les origines païennes. Par exemple, M. N. E. Hammarstedt a pensé retrouver les restes d'un rite du dieu Frey dans une danse spéciale *stabbdansen* qui fait partie des noces dans certaines provinces de Suède (*Kvarlevor av en Frös-ritual i en svensk bröllopslek* « Restes d'un rituel de

Frey dans un jeu nuptial de Suède » dans le *Festskrift til H. F. Feilberg*, 1911, p. 489 et suiv.). M. Tobias Norlind au contraire a tenté dans sa monographie *Gamla bröllopsseder* « Vieilles coutumes nuptiales » (Stockholm, 1919) une interprétation d'ensemble. Il a recueilli, classé et analysé toutes les coutumes qui se rattachent au mariage et il a essayé de les expliquer par les rites du mariage païen.

II. *Les croyances.*

L'étude des croyances populaires intéresse au premier chef la religion païenne dont beaucoup ne sont que des survivances. Toutefois il s'en faut que le domaine ait été exploré comme il le mérite. Les représentations collectives si curieuses qu'on verse pêle-mêle dans la rubrique des « superstitions » ont été presque entièrement négligées. On s'est contenté le plus souvent de dresser des inventaires locaux ou des répertoires par matières, mais on n'en a jamais entrepris l'étude systématique. La sociologie est dans le Nord une science très jeune et la méthode sociologique permettrait seule de classer utilement les faits, puis d'en tenter l'interprétation. Il semble toutefois que les Finlandais ont entrevu l'intérêt très grand de ces recherches. M. Rob. V. Wikman a étudié les interdictions qui se rapportent à l'impureté sexuelle (*Tabu och orenhetsbegrepp i nordgermansk folktro* « Notions de tabou et d'impureté dans les croyances populaires des Germains du Nord » (dans *FESt.*, II [1917], p. 1 et suiv.) et M. F. Burjam a consacré une monographie à l'enfant avant le baptême (*Den skandinaviska tron om barnet under dets ömtålighetstillstånd i synnerhet före dopet* « Les croyances scandinaves relatives à l'enfant dans l'état de débilité qui précède le baptême », dissertation de Helsingfors, 1917). Ces premiers travaux contiennent des promesses qu'il appartient aux sociologues de réaliser.

On a poussé plus vigoureusement l'étude de la magie qui est par excellence la forme vivante du culte populaire. Il existait

ici une documentation écrite qui sollicitait l'activité philologique des éditeurs. On a publié dans les dernières années les documents les plus divers. Il faut d'abord signaler les « livres noirs », ces recueils de préceptes magiques où la tradition indigène se mêle de façon si curieuse aux doctrines de l'Europe méridionale sous l'invocation des grands magiciens Salomon et Cyprien. Malheureusement, ces éditions sont dispersées, et il y a peu d'espoir qu'on les réunisse prochainement en un recueil. Les Suédois ont donné le branle : depuis 1915, le Folkminnesförening de Lund a provoqué la publication de livres noirs de Scanie, de Småland, de Laponie (1). M. Nat. Lindqvist a publié avec introduction et commentaire un important document islandais du XVIe siècle (*En isländsk svartkonstbok från 1500-talet* « Un livre de magie islandaise du XVIe siècle », Upsal, 1921). Un mouvement analogue s'amorce en Norvège (2).

Les formules magiques ont depuis longtemps retenu l'attention. On en a fait pour chaque pays des recueils commodes. Celui de A. Chr. Bang pour la Norvège : *Norske Hexeformularer og magiske Opskrifter* « Formules et préceptes magiques de Norvège », a été publié dès 1901-1902 (dans *Christiania Videnskabs Selskabets Skrifter. II. Hist.-filos. Klasse*, 1901, n° 1). M. Fr. Ohrt a terminé en 1921 le recueil des formules danoi-

(1) On peut citer pour la Scanie : un livre du canton de Skytts, le *Svartkonstbok från Skytts härad, meddelad av Olof Christoffersson* publié en 1915 dans la revue *Folkminnen och Folktankar*, t. II, p 117 et suiv. et comme fascicule de la série *Ur folkminnesföreningens i Lund samlingar* et *En skånsk klok och hans svartkonstbok* (dans la revue *Rig*, I, p. 208 et suiv.), — pour le Småland : le livre de Peter Johan Johannesson (*Denna bok tillhör mig Petter Johan Johannesson*, édité à Malmö, 1917), celui de C. O. Svahn (*C. O. Svahns svartkonstbok*, éd. par M. Jöran Sahlgren en 1918 dans *Folkminnen och Folktankar*, t. V, p. 169 et suiv. et séparément en 1920) et les extraits des livres d'un prêtre de Westbo publiés par M. Paul Heurgren sous le titre de *Salomoniska magiska konster* (dans les *Meddelanden från Örebro läns museum*, n° 7, 1918), — pour le Norrland : un livre publié par Gottfrid Kallstenius dans l'*Arkiv för norrländsk hembygdsforskning*, 1918, p. 56 et suiv., — pour la Laponie suédoise : *Lappmannen Jon Johanssons signerier och besvärjelser*, ed. par M. Ossian Lindskog (Malmö, 1917).

(2) Par exemple *Svartböker fra Solör*, éd. par M. Kristian Östberg dans la revue *Norsk folkekultur* I, p. 122 et suiv., 161 et suiv.

ses entrepris en 1917 : *Danmarks Tryldeformler* « Formules magiques du Danemark » avec une introduction importante. On annonce un corpus des *Incantationes Suecanae*. Ces publications permettent dès maintenant des études d'ensemble. La petite monographie de M. Fr. Ohrt *Trylleord. Fremmede og danske* « Mots magiques, étrangers et danois » (fasc. n° 25 de *Danmarks Folkeminder*, Copenhague, 1922) est pleine de vues suggestives : l'histoire des formules magiques de la Scandinavie y est esquissée dans ses phases essentielles et replacée très justement dans le cadre de la magie européenne. La publication des formules de l'époque moderne a permis surtout de reprendre le vieux problème des incantations païennes et de le traiter avec une méthode et des données nouvelles. On sait la querelle que firent surgir jadis les incantations de Mersebourg et tout spécialement la seconde contre l'entorse. Représentent-elles un type authentiquement païen, c'est-à-dire créé par la magie germanique sans intervention de modèles extérieurs ou ne sont-elles au contraire qu'une adaptation païenne de types chrétiens ? Les deux théories ont aujourd'hui encore leurs partisans. M. Reidar T. Christiansen (*Die finnischen und nordischen Varianten des zweiten Merseburger Spruches*, fasc. 18 des *FFC* [1915]) et M. Fr. Ohrt (*De danske Besværgelser mod Vrid og Blod* « Les incantations danoises contre l'entorse et les saignements », Copenhague, 1922) ont récemment soutenu l'hypothèse de l'emprunt, tandis que M. Ivar Lindquist dans l'ouvrage déjà cité *Galdrar* défend l'authenticité païenne. L'argumentation, qui était autrefois purement philologique, se fonde maintenant sur les documents du folklore de la Scandinavie et de la Finlande. M. Lindqvist s'efforce de retrouver dans la mythologie du Nord les traces lointaines du « mythe » auquel la seconde formule de Mersebourg semble faire allusion. Ses combinaisons ingénieuses n'emportent pas la conviction et les arguments tirés du folklore conservent toute leur force. Entre la tradition ancienne de l'Europe méridionale et la tradition actuelle de la Scandinavie qui toutes deux attribuent à Jésus l'opération ma-

gique, la formule germanique fait bien l'impression d'un calque où les dieux indigènes ont assumé un rôle étranger.

III. *La Littérature.*

Le conte est au centre de la littérature populaire et l'étude des contes mène tout droit à celle des mythes. Il y a des mythes de toutes sortes. Il en est de très primitifs qui relèvent d'une sorte de symbolisme naturiste. D'autres dérivent immédiatement du culte : ils ont pour objet essentiel l'explication d'un rite ou d'un complexe de rites. Mais il y en a beaucoup qui ne sont que des contes plus ou moins transposés. On sait aujourd'hui que la légende des dieux a puisé largement dans la littérature populaire et il est apparu que l'étude des contes était l'auxiliaire indispensable de la mythologie. Plus les mythologues se sont détournés des interprétations naturistes, plus ils ont eu recours au folklore et à ses méthodes. Cet appel au folklore a été spécialement utile en Scandinavie où l'ignorance que l'on a du culte païen interdit d'expliquer les mythes par les rites.

L'étude du conte populaire est pour le mythologue un instrument d'analyse de premier ordre. Elle permet tout d'abord de dissocier les éléments disparates agglomérés dans les complexes mythiques : c'est un avantage précieux dans un domaine comme le domaine scandinave où beaucoup de mythes ne sont connus que par les combinaisons littéraires de Snorri. Elle permet ensuite de suivre l'histoire des motifs ainsi dissociés, d'en rechercher l'origine, d'en délimiter l'extension géographique, d'en retracer le cheminement. Les Scandinaves ont sur ce point beaucoup appris des Finlandais. C'est l'école finnoise qui a porté les études sur le terrain solide de la typologie : la littérature populaire, surtout celle des contes, est si diverse dans sa monotomie qu'il faut réduire les innombrables variantes à de certains types. Les travaux de M. Antti Aarne (*Verzeichnis von Märchentypen* dans *FFC*, n° 3 [1910] et *Finnische Märchenva-*

rianten, ibid. n° 5 [1911]) sont devenus pour les mythologues des guides précieux dans la forêt des contes.

On avait souvent signalé, au cours du siècle dernier, la ressemblance de certains mythes eddiques avec les contes populaires. Au début de ses *Studier,* Sophus Bugge avait lancé l'idée que des motifs de contes s'étaient vraisemblablement mêlés aux légendes des dieux. Mais on n'en avait jamais dressé l'inventaire et Bugge qui dénonçait si passionnément les emprunts de légendes ne semblait pas mettre en doute l'origine indigène des contes utilisés. C'est M. von der Leyen qui entreprit d'analyser systématiquement l'Edda et d'y souligner tous les motifs qui relèvent de la tradition du conte populaire (*Das Märchen in den Göttersagen der Edda*, Berlin, 1899). Cette analyse l'amena à des résultats importants : à côté de la tradition universelle et de la tradition proprement scandinave, il signalait toute une série de motifs empruntés à des contes étrangers à la Scandinavie, emprunts qui n'avaient pu se faire que par la voie orale.

Ainsi se retrouvait posé le troublant problème des influences étrangères que Bugge avait si résolument abordé. Mais il se posait maintenant sur le plan du folklore, avec des données et des méthodes nouvelles. Ce qui faisait la faiblesse des théories de Bugge et de ses disciples, c'était l'utilisation presque exclusive de la littérature savante. Leur méthode comportait une foi vraiment excessive dans l'érudition des poètes eddiques et ce postulat tacite que l'emprunt suppose normalement un document écrit. Les représentants du folklore admettent au contraire que la transmission orale est la voie normale de l'emprunt. Le conte est pour eux un phénomène de caractère nettement international : il peut naître spontanément chez tous les peuples, mais, très souvent il passe de bouche en bouche et se propage aisément de pays en pays. Ce qui fait la difficulté du travail de folklore, c'est justement le départ entre les formes spontanées et les formes propagées. Cela est affaire de bonne typologie, mais aussi de tact et de bon sens.

Porté ainsi sur le plan du folklore, le problème des influences étrangères, de l'influence chrétienne en particulier, a pris un aspect nouveau. L'emprunt qu'on tenait pour un accident est apparu comme le phénomène normal et constant de la tradition orale. L'époque des Vikings qui a donné aux mythes eddiques leur forme définitive a sans doute été propice aux échanges de toutes sortes, mais elle n'est pas une brèche soudaine ouverte dans une muraille de Chine ; elle n'est qu'un moment parmi bien d'autres dans l'histoire de cette circulation incessante qui depuis toujours a alimenté la tradition scandinave. Bien avant l'âge des Vikings, des contes qui circulaient dans l'Europe chrétienne se sont propagés jusqu'en Scandinavie et s'y sont incorporés à des mythes païens. Pour Bugge, l'Irlande et l'Angleterre étaient les terres d'élection où le contact prolongé de deux civilisations avait porté des fruits magnifiques. On ne saurait nier le rôle qu'ont pu jouer les colonies de l'Ouest, mais il y a eu bien d'autres agents de transmission. Les voies du Sud, celle surtout qui menait les Varègues à Byzance, ont livré le Nord aux influences de l'Europe Orientale, et les Varègues n'ont pas été les premiers à s'y engager; les Gots y ont circulé dès l'époque des grandes migrations et d'autres sans doute avant les Gots. En même temps qu'il a élargi le champ des investigations, le folklore a renouvelé la méthode. En soulignant le caractère proprement oral de la tradition populaire, il a fait table rase des arguments philologiques qui caractérisaient l'époque de Bugge. Pour démontrer qu'il y a emprunt de légende, on ne s'attache plus aux preuves linguistiques tirées de la forme écrite, on considère avant tout la matière transmise par la tradition, et c'est l'analyse historique et géographique des différents motifs qui décide de l'origine indigène ou étrangère.

M. Kaarle Krohn a sans doute été l'un des premiers à traiter dans cet esprit nouveau la question des influences chrétiennes sur la mythologie scandinave. Dans l'article déjà cité sur la mort de Balder (*FUF.*, V [1905], p. 83 et suiv.), il reprend l'idée

de Bugge que le mythe de Balder est une adaptation païenne de la mort de Jésus. Mais ici toute l'argumentation est tirée du folklore. Une légende d'origine juive faisait mourir Jésus sur le seul arbre qui ne s'était pas refusé à porter le Sauveur ; d'autre part, le mythe grec d'Hermès descendant aux enfers pour en ramener Perséphone a dû circuler sous une forme christianisée. Les deux histoires se sont combinées et ce complexe de légendes s'est propagé dans l'Europe septentrionale : les Islandais en ont tiré le mythe de Balder et les Finnois le poème épique de Lemminkäinen. Le fait que le mythe scandinave et le poème finnois se ressemblent dans les motifs essentiels ne prouve pas que la Finlande a emprunté à la Scandinavie. Situés tous deux à la périphérie d'une zone où se propageait une tradition venue du Sud, les deux pays ont pu la recueillir séparément et l'utiliser de façon autonome. En déterminant ainsi les étapes de la transmission, on peut démontrer l'origine chrétienne du mythe de Balder. C'est avec la même méthode que M. Kaarle Krohn a étudié différents problèmes de mythologie : Thor pêchant le serpent du monde et Loki enchaîné (*Der gebundene Unhold* dans *FUF*, VII [1908], p. 129 et suiv.): il y a retrouvé des légendes chrétiennes, celles de Léviathan et du diable enchaîné. Et tout récemment, dans les conférences qu'il a faites à Upsal pour la Fondation Olaus Petri (publiées sous le titre de *Skandinavisk Mytologi*, Stockholm, 1922), il a étendu son investigation à toute la mythologie eddique : il a essayé de montrer de façon systématique qu'elle doit aux traditions de l'Europe chrétienne une bonne partie de sa substance. On ne saurait admettre sans de fortes réserves toutes les conclusions de M. Krohn. Mais ses travaux ont eu le mérite de rompre résolument avec le passé et de montrer de façon définitive qu'on ne saurait écrire l'histoire des mythes sans tenir compte de la migration des légendes.

C'est Axel Olrik qui, avec une mesure et une rigueur admirables, a mis au point l'analyse des mythes par la méthode du folklore. Il en a lentement élaboré la technique depuis ses

premières études sur les sources de Saxo en 1892-94 jusqu'aux recherches sur l'eschatologie scandinave qui ont consacré sa maîtrise. Dans tous ses travaux et notamment dans les articles qu'il a publiés au tome VIII de la revue *Dania* et dans les *Danske Studier*. Olrik a abordé en folkloriste les problèmes de la mythologie, mais c'est surtout la vaste enquête sur le Ragnarok, entreprise depuis 1900, qui a montré la puissance d'une méthode déjà sûre aux mains d'un homme de talent. Les résultats de ce travail de longue haleine ont été communiqués dans deux articles *Om Ragnarok* « Ragnarok » (publié dans les *Aarböger for nordisk Oldkyndighed*, 1902, p. 157 et suiv.) et *Om Ragnarok, Anden Afdeling : Ragnarokforestillingernes Udspring* « Ragnarok, deuxième partie : l'origine des représentations du Ragnarok » qui remplit l'année 1913 des *Danske Studier*; il faut y joindre la traduction allemande : *Ragnarök. Die Sagen vom Weltuntergang* (Berlin, 1922) pour laquelle le traducteur a utilisé les notes laissées par l'auteur.

Le problème de l'eschatologie scandinave est d'une extrême complexité. On ne la connaît guère que par la *Völuspá*, vaste fresque où quelque poète païen a brossé des scènes de l'histoire du monde. Ecrit au moment même où le paganisme menaçait ruine, ce poème est de toute évidence une synthèse personnelle, l'effort d'une âme inquiète pour concilier des doctrines et des influences contraires. Le poète a connu la pensée chrétienne : personne depuis Bugge ne songeait à le nier. Mais quand il s'agissait de préciser la part exacte du christianisme, chaque auteur s'abandonnait à son intuition. Olrik posa d'abord le problème de la *Völuspá*. Il en compara la doctrine aux représentations eschatologiques qu'on trouve éparses dans les autres textes eddiques. Il en étudia chaque motif séparément en comparant la tradition scandinave aux traditions étrangères. Cette analyse révéla une série de motifs païens, mais aussi des motifs qui ne pouvaient être que chrétiens ; parmi ces derniers, les uns semblent avoir été généralement répandus à l'âge des Vikings, les autres sont particuliers à la *Völuspá*. Dépassant

alors le problème scandinave du Ragnarok, Olrik étudia les représentations eschatologiques chez les peuples de civilisation inférieure : il put alors rattacher les motifs scandinaves aux types les plus voisins. C'est dans cette partie du travail que se manifeste la rigueur de la méthode historique et géographique. Olrik analyse les traditions, compare les variantes, distingue les types, classe les types par familles ; il en décrit l'extension géographique et en recherche le centre d'expansion. Il suit ainsi la formation et le cheminement des motifs eschatologiques en dehors de la Scandinavie et il arrive à démontrer que parmi les thèmes scandinaves qui font partie du fonds païen beaucoup ont une origine étrangère. Témoin cette histoire du monstre enchaîné qui doit s'évader à la fin du monde. Selon Olrik, elle vient des régions du Caucase où la nature volcanique a suggéré très tôt l'idée d'un démon du tremblement de terre. Les légendes qui s'y rattachent se sont propagées vers l'Ouest, puis vers le Nord où on les a groupées autour de la personne de Loki.

Il se peut que l'avenir revise sur certains points les solutions proposées. Mais un résultat reste acquis : la critique de la tradition païenne. Olrik a soumis les intuitions de Bugge à une vérification scientifique. La « pureté » du paganisme est désormais une chimère aussi ridicule que l'illusion des civilisations isolées. Les traditions les plus lointaines ont alimenté au cours des âges la tradition indigène : c'est à l'historien des mythes qu'il appartient de distinguer les apports successifs. Olrik a donné le modèle de ces analyses délicates. Il a mis au point la méthode comparative des folkloristes et il en a enseigné l'usage aux mythologues. S'il est aujourd'hui possible de faire la critique des complexes mythiques et de rechercher l'origine des motifs isolés, c'est à Olrik qu'on le doit.

M. C. von Sydow qui connaît bien le folklore celtique a repris la question des emprunts occidentaux. Dans son article *Tors utfärd til Utgård* « Le voyage de Thor à Utgard » (dans *D. St.*, 1910, p. 65 et suiv., p. 145 et suiv.), il a analysé le récit clas-

sique où Snorri a combiné plusieurs mythes de Thor et il y a découvert bon nombre de motifs celtiques apportés sans doute en Scandinavie à l'époque des Vikings. Dans un bref exposé plus récent *Iriskt inflytande på nordisk guda- och hjältesaga* « Influences irlandaises sur la légende divine et héroïque du Nord » (publié par la Société de Lund « Vetenskaps Societeten » dans son *Årsbok*, 1920, p. 19 et suiv.), il a repris le problème favori de Bugge en le plaçant sur le plan du folklore. Il était apparu à Bugge que le contact prolongé des Celtes et des Scandinaves soit dans les îles occidentales, soit même en Islande où des colons venus de l'Ouest avaient amené des parents et des esclaves irlandais, avait dû marquer fortement la civilisation scandinave. Mais Bugge était philologue et il cherchait dans le vocabulaire le critère des emprunts; un mot irlandais dans le récit de Snorri décidait de l'origine du mythe. M. von Sydow est folkloriste : il n'étudie que la filiation des motifs. S'il arrive aux mêmes résultats que Bugge, c'est par une méthode différente et, il faut en convenir, par une argumentation plus rigoureuse. Pourtant il n'a pu convaincre ceux qui défendent la « pureté » de la tradition islandaise et nient résolument toute influence irlandaise. M. Finnur Jónsson s'est dressé contre M. von Sydow comme il s'était jadis dressé contre Sophus Bugge. A vingt-cinq ans d'intervalle le débat s'est donc rouvert, mais il a pris une ampleur et une portée nouvelles : ce ne sont plus deux théories qui s'affrontent, mais deux méthodes, celle de la philologie et celle du folklore. Dans les réponses à M. Finnur Jónsson, *Folkminneforskning och filologi* « Folklore et philologie », *Mera om folkminnen och filologi* « Nouvelles remarques sur les traditions populaires et la philologie » qu'il a publiées dans sa revue *Folkminnen och Folktankar* (t. VIII, p. 75 et suiv., p. 132 et suiv.), M. von Sydow a mis en pleine lumière le sens véritable du débat.

IV. *La Toponymie.*

On a coutume de rattacher l'étude des noms de lieu au folklore. La toponymie utilise aussi bien les matériaux de la tradition orale vivante que ceux de la tradition écrite. Toute interprétation se fonde en premier lieu sur les plus anciennes graphies, mais elle ne saurait négliger le témoignage de la prononciation actuelle. En Scandinavie notamment, l'accentuation des parlers modernes donne souvent la solution de problèmes fort délicats. Fondée tout d'abord à l'ombre du folklore, la toponymie scandinave est aujourd'hui une discipline autonome : c'est peut-être le domaine où se déploie actuellement la plus grande activité. Ces études nouvelles exercent dans le Nord une véritable fascination et l'histoire de la religion païenne commence à tirer le plus grand bénéfice des résultats déjà obtenus. La génération précédente a tracé un vaste programme de recherches et la génération actuelle est en train de le réaliser avec passion.

Il a d'abord fallu recueillir les matériaux, travail considérable qui comporte à la fois le dépouillement des archives et des enquêtes sur le terrain.

C'est la Norvège qui sous l'impulsion d'Oluf Rygh a constitué le premier inventaire de ses noms de lieu sur un type vraiment scientifique. Les *Norske Gaardnavne* (« Noms des fermes de la Norvège »), dont la publication a commencé en 1897, viennent d'être achevés en 1924. Outre une introduction qui malgré sa date (1898) contient un traité encore utile de la formation des noms norvégiens, l'ouvrage comprend 18 parties en 19 volumes. L'exposé suit les divisions administratives du pays. Chaque partie est consacrée à un « amt ». Les fermes inscrites au matricule y sont énumérées dans l'ordre de l'inscription et forment autant d'articles séparés: on y trouve le nom actuel avec sa prononciation, les graphies les plus anciennes et une interprétation étymologique. Chaque volume est pourvu

de quatre index qui facilitent les recherches : les deux premiers sont de simples registres alphabétiques des noms de fermes, pays, rivières, etc., mais le troisième, particulièrement précieux pour l'histoire de la religion, est consacré aux noms de personne ou de dieu contenus en premier terme de composés, tandis que le quatrième offre la liste de tous les seconds termes. Les *Gaardnavne* sont à peine terminés qu'on songe déjà à entreprendre des enquêtes nouvelles sur un plan plus vaste. M. Magnus Olsen a tracé dans *Maal og Minne* (1920, p. 1 et suiv.) un programme idéal. Il s'agit maintenant de relever tous les noms de lieu sans exception (par exemple, les lieux dits) qui peuvent fournir une documentation utile et de recueillir toutes les traditons orales qui, liées aux habitats, peuvent éclairer bien des problèmes de la toponymie.

C'est l'exemple de la Norvège qui a entraîné la Suède. La première idée d'une enquête officielle n'y date que de 1901. Sur la proposition de Hans Hildebrand, on constitua un comité officiel *Ortnamnskomittén* « Le comité des noms de lieu » qui élabora en 1902 un programme très vaste et décida de tenter immédiatement l'expérience dans les régions les mieux étudiées. Le travail fut amorcé dans le département d'Älvsborg et l'ouvrage commença à paraître dès 1906 sous le titre général de *Sverges Ortnamn* (« Les noms de lieu de la Suède »). La première section consacrée aux noms du département d'Älvsborg (*Ortnamnen i Älvsborgs län*) est presque entièrement publiée : elle donne idée des dimensions que l'entreprise aurait atteintes, si on l'avait réalisée pour tous les « län » de Suède sur le plan primitif. Elle comprend 19 parties, une par « härad » ou canton et deux parties supplémentaires (encore incomplètes) pour l'introduction et les index. L'ensemble formera au moins 24 fascicules dont beaucoup sont de véritables volumes. Au cours du travail, on a reconnu que le plan adopté entraînait des dépenses excessives et qu'on pouvait le modifier sans inconvénients scientifiques : on s'est décidé en 1918 à réduire l'appareil savant tiré des archives et à adopter une disposi-

tion typographique qui est à la fois plus simple et plus pratique. La section du Värmland (*Ortnamnen i Värmlands län*) dont il est paru 4 fascicules depuis 1922 a été ramenée à des proportions plus modestes. Des entreprises particulières semblent vouloir seconder les efforts du comité officiel. L'*Institutet för ortnamns- och dialektforskning* (« Institut de toponymie et de dialectologie »), fondé en 1912 par l'Université privée de Göteborg et dirigé par M. Hjalmar Lindroth, a entrepris à son compte l'enquête dans les départements de Göteborg et dans le Bohuslän. Il a publié en 1923 un premier volume consacré à un seul canton (*Ortnamnen i Göteborgs och Bohuslän* : I *Ortnamnen i Sävedals härad*) dont les proportions considérables dépassent celles du premier plan de la publication officielle. Le programme idéal de M. Magnus Olsen s'y trouve à peu près réalisé ; une partie importante de la documentation est tirée de l'histoire et du folklore.

Le Danemark est très en retard. La commission officielle qui doit diriger le travail, le *Stednavneudvalg* (« Commission des noms de lieu ») n'a été nommée qu'en 1910. L'enquête commencée par des sondages vers 1912 se poursuit en même temps dans les archives et sur le terrain ; les matériaux recueillis sont classés dans les fichiers de la Commission qui dispose d'un local aux Archives nationales. La première publication, une plaquette très mince, a paru en 1922 et forme le n° 1 de *Danmarks Stednavne* « Les noms de lieu du Danemark » : elle est consacrée à l'île de Samsö.

En dehors des trois grands pays, il n'existe pas d'organisation officielle. Les recueils partiels qui ont été faits en Finlande et en Islande sont des entreprises privées. Pour la Finlande, il faut signaler le travail exhaustif de Mlle Greta Hansen pour la province de Nyland (*Nylands Ortnamn, deras former och förekomst till år 1600*, 2 vol., 1920-22 dans les « Ecrits » de la « Société suédoise de littérature en Finlande » n°s 152 et 160) et les recherches que M. T. E. Karsten a consacrées à la toponymie de la Botnie orientale (*Svensk bygd i Österbotten nu och*

fordom. En namnundersökning, 2 vol., 1921-23, nᵒˢ 155 et 171 des mêmes « Ecrits »). M. Finnur Jónsson s'est occupé de l'onomastique islandaise, principalement des noms de fermes : *Bæjanöfn á Íslandi* « Noms de fermes en Islande » (dans la publication *Safn til sögu Íslands og íslenzkra bókmenta* « Recueil pour servir à l'histoire de l'Islande et de la littérature islandaise », Reykjavik IV [1911], p. 412 et suiv.) et *Kort Oversigt over islandske Gaardnavne* « Bref aperçu des noms de ferme islandais » (dans *Oversigt over det kgl. Videnskabernes Selskabs Forhandlinger*, 1911, nº 4).

Sur les iles Feroë il existe un bon article de Jakob Jakobsen *Streiflys over færöske Stednavne* « Aperçu des noms de lieu feroïens » (dans *Nordisk Tidskrift for Filologi*, 3. R., t. XVII [1908-9], p. 64 et suiv.).

On a aussi exploré, mais de façon moins systématique, la toponomastique des anciennes colonies norroises. M. H. Lindkvist a commencé un important travail sur l'élément scandinave dans la toponymie anglaise : *Middel-English Place-names of Scandinavian origin I*, 1912 (dans *Uppsala Universitets Årsskrift* 1911). Jakob Jakobsen a étudié les îles Shetland : *Shetlandsöernes Stednavne* « Noms de lieu des îles Shetland » (dans les *Aarböger for nordisk Oldkyndighed*, 1901, p. 55 et suiv.). La toponymie normande n'a pas été étudiée comme elle le mérite. Pourtant les fêtes de 1911 ont été l'occasion d'un article important de Jakob Jakobsen : *Stednavne og Personnavne i Normandiet med særligt Hensyn til den nordiske Bosættelse* « Noms de lieu et noms de personne en Normandie dans leurs rapports avec la colonisation scandinave » (dans *D. St.*, 1911, p. 59 et suiv.) complété par une étude sur la phonétique « normande » du regretté linguiste Anders Pedersen : *Nogle normanniske Lydforhold* (ibid. p. 85 et suiv.). Ces travaux ont un caractère provisoire, mais dépassent de beaucoup l'exposé vieilli qu'on trouve dans l'ouvrage posthume de A. Longnon, *Les noms de lieu de la Franee* (Paris, 1922), fasc. 2, p. 279 et suiv.

Il ne suffisait pas de recueillir les matériaux de la toponymie. Il fallait créer une méthode qui en permît l'utilisation scientifique. Avant même que cette méthode fût élaborée, il était apparu que les noms de lieu où s'inscrit toute la civilisation du passé devaient fournir des témoignages de première valeur pour l'histoire du paganisme. Dès 1833, le Danois N. M. Petersen écrivait qu'on pouvait y lire le développement des cultes païens et suivre, selon son expression, la propagation de la doctrine des Ases à travers la Scandinavie. Aux environs de 1880, les travaux du Suédois M. F. Lundgren font une large part à la toponymie : le mémoire *Språkliga intyg om hednisk gudatro i Sverige* « Témoignages linguistiques sur la religion païenne en Suède » (dans *Göteborgs Kongl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhällets Handlingar*, N. F., XVI, 1878) est encore utile aujourd'hui. Mais les efforts méritoires de cette époque ne pouvaient aboutir qu'à des résultats incertains : l'étude des noms de lieu est une disciple pleine d'embûches et les premiers spécialistes eux-mêmes ont connu les errements où les dilettantes et les autodidactes tombent encore aujourd'hui. La technique des études toponymiques ne s'est élaborée dans le Nord que vers la fin du siècle dernier. Les premières observations méthodologiques ont porté sur les noms à deux éléments : la plupart des noms de lieu scandinaves sont en effet du type dit « composé ». On a constaté que cette composition obéit à des règles précises. Il y a des seconds termes de composés qui désignent un habitat en général, un établissement sur le sol par défrichement, par héritage. D'autres expriment une notion géographique : champ, pâturage, colline ou montagne, bois, etc. D'autres enfin se rapportent au culte : ce sont des mots qui désignent le sanctuaire (par exemple *-harg*, *-vi*, *-hof*). Dans un article capital paru en 1896, *Nogle Undersögelser om Guders Navne i nordiske Stednavne* « Quelques recherches sur les noms des dieux dans les noms de lieu scandinaves » (dans [*Dansk*] *Historisk Tidsskrift*, 6. R., t. VI, p. 1 et suiv.), M. Johannes Steenstrup a établi de façon définitive que seules

les deux dernières catégories de mots se trouvent associées à des noms de dieux. Cette constatation a une portée considérable. Elle permet d'écarter a priori toute une série de noms que l'historien du paganisme serait tenté d'utiliser. Même si l'on n'avait pas la forme ancienne du nom ostrogotique *Torstrup*, il faudrait se garder d'y voir le nom du dieu Thor, car l'élément *-trup*, issu d'un ancien *-thorp* qui désigne un « écart », ne s'associe jamais au nom d'une divinité ; il s'agit en réalité d'un nom de personne théophore comme le prouve une graphie du XIV[e] siècle.

L'étude des noms de lieu pose bien d'autres problèmes de méthode qui n'ont pas encore reçu de solution. La plupart des noms à deux termes sont en réalité ce que les grammairiens appellent des juxtaposés, c'est-à-dire que le premier mot y figure sous une forme fléchie, le plus souvent au génitif (type *Tors-vi, Odens-vi, Frös-vi* = sanctuaire de Tor, d'Odin, de Frö). Certains auteurs admettent que la juxtaposition est une règle sans exception. D'autres au contraire prétendent qu'il existe dans l'onomastique de véritables composés où le premier mot figure à l'état radical. La question intéresse au premier chef la documentation religieuse. Si l'on n'admet que la juxtaposition, on ne rapportera au dieu *Týr* que les noms où le dieu est nommé au génitif (*Tys-*, *Tis-*) et l'on écartera a priori le nom de la forêt suédoise *Ti-veden*. Un premier élément *Frey-* peut s'interpréter selon la théorie qu'on professe soit comme le nom du dieu *Freyr* sous la forme radicale, soit comme le nom de la déesse *Freyja* énoncé au génitif (*Freyiu*). Un problème analogue se pose pour l'élément *Njarđ-* qui apparaît dans l'onomastique à côté du génitif régulier *Njarđar-*. Faut-il voir dans la première forme le radical du nom de Njord ? S'il existe des composés à côté des juxtaposés, ont-ils une signification différente ? On peut supposer avec M. Magnus Olsen que le rapport syntaxique exprimé par le génitif a correspondu à une réalité cultuelle, que le juxtaposé revendique pour le dieu la propriété du sanctuaire tandis que le composé indique une simple invocation.

De tous les problèmes généraux qui dominent la toponymie, le plus important est celui de la chronologie. La solution serait pour l'histoire du paganisme de première importance, mais elle est loin d'être acquise. Tous les essais qu'on a tentés pour établir une chronologie absolue sont restés infructueux, tout au moins pour les noms les plus anciens. Même pour la chronologie relative des divergences redoutables attestent la difficulté du problème. Il suffirait de distinguer les couches successives de l'onomastique et de les étager dans le temps, mais on ne peut se mettre d'accord que pour les couches les plus récentes, celles du bas moyen âge qui n'intéressent plus la civilisation païenne. Pour l'époque ancienne, on a imaginé les méthodes les plus diverses : on a tiré argument de l'inégalité des impositions foncières, des trouvailles de l'archéologie, des noms de lieu, de la répartition des localités sur le terrain. Les systèmes qu'on a fondés sont tous très fragiles, y compris le système éclectique de Noreen qui a rallié beaucoup de suffrages (*Ur våra ortnamns historia* réimprimé dans le recueil *Spridda Studier*, III, p. 58 et suiv.). Il apparaît par exemple que les noms cultuels en *-vin* sont parmi les plus anciens, mais le désaccord commence dès qu'on prétend déterminer un terminus a quo. Certains auteurs comme M. A. M. Hansen, qui se fonde surtout sur une argumentation archéologique, prétendent remonter jusqu'à l'âge de pierre et datent du néolithique le type norvégien en *-vin*. D'autres s'interdisent de retrouver si haut dans le temps les traces de la colonisation actuelle et datent le même type de la fin de l'âge du bronze ou même du début de l'âge du fer.

Ces exemples suffisent à montrer la conplexité des questions. On ne peut signaler ici les difficultés de tout ordre qui peuvent induire en erreur les philologues les mieux avertis. On ne citera qu'un seul fait. Il n'est pas rare dans l'onomastique suédoise que le second élément *-vi* représente non pas le mot « sanctuaire » mais une forme altérée du mot « bois » (v. suéd. *vidhi*) où le *dh* s'est amui. M. Jöran Sahlgren a pu consacrer à cette

question un article entier *Oäkta vi-namn* « Pseudo noms en -vi » (dans *Namn och Bygd*, 1923, p. 110 et suiv.) : on y trouvera signalées les bévues des meilleurs auteurs. Les matériaux qu'offre la typonymie sont par nature d'une utilisation délicate ; ils sont dangereux pour les historiens du paganisme qui ne sont pas de bons philologues.

La floraison des études toponymiques est relativement récente. Il a fallu les vastes enquêtes et la lente élaboration d'une méthode pour que le travail s'organisât sur le plan de la science. C'est en Norvège que les études actuelles ont pris naissance : elles y ont été le fruit des *Norske Gaardnavne*. Elles ont trouvé en M. Magnus Olsen un maître incontesté qui joint à la hardiesse du novateur la prudence du philologue. C'est grâce à lui que la toponymie est devenue l'auxiliaire indispensable de l'histoire religieuse. Il a commencé par de petites monographies sur des sujets limités, l'une sur l'ancien nom d'une île du Hordaland méridional (*Det gamle norske önavn Njardarlög* dans *Christiania Videnskabs Selskabs forhandlinger for 1905*, n° 5), l'autre sur un nom de lieu suédois (*Hærnavi. En gammel svensk og norsk gudinde* dans *Christiania Videnskabs Selskabs forhandlinger for 1908*, n° 6). La première annonce l'une des idées les plus fécondes qu'il ait développées par la suite : elle montre comment la toponymie garde la trace des cultes de la fécondité. La seconde est consacrée à l'étude d'une déesse suédoise dont le culte n'est attesté que dans un nom de lieu : elle montre qu'on peut identifier une divinité à peu près inconnue par des procédés toponymiques. Ces travaux de détail, complétés par les *Stedsnavnestudier* « Etudes de toponymie » (Christiania, 1912) ont préparé le grand ouvrage *Hedenske Kultminder i norske Stedsnavne* « Souvenirs du culte païen dans la toponymie norvégienne » dont le premier volume est paru en 1915 (dans *Christiania Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.- filos. Klasse*, 1914, n° 4). Cette publication marque une date dans l'histoire des études sur le paganisme. Elle apporte non seulement des résultats nouveaux, mais une technique nouvelle.

L'objet même des recherches est une véritable innovation : utilisant la totalité de la documentation toponymique fournie par son pays, M. Magnus Olsen cherche à dresser la carte des cultes norvégiens et à en reconstruire l'histoire. Le volume paru ne traite que de la Norvège sud-orientale (Oplandene). En attendant la suite, on pourra consulter du même auteur les *Minner om guderne og deres dyrkelse i norske stedsnavn* « Souvenirs des dieux et de leur culte dans la toponymie norvégienne » (Christiania, 1922) qui ne fournit qu'une énumération des matériaux.

L'influence de M. Magnus Olsen s'est largement exercée sur la Suède. Elle est particulièrement visible dans les travaux de M. Elias Wessén qui par son talent et sa curiosité est le vrai disciple suédois du maître norvégien : on a de lui d'importantes études sur les cultes païens d'Ostrogotie : *Forntida gudsdyrkan i Östergötland* « Cultes d'autrefois en Ostrogotie » (deux articles publiés dans les *Meddelanden från Östergötlands Fornminnes- och Museiförening*, 1921, p. 1 et suiv. ; 1922, p. 1 et suiv.) et sur ceux de la Suède centrale : *Minnen av forntida gudsdyrkan i Mellan-Sveriges ortnamn* « Souvenirs des cultes d'autrefois dans les noms de lieu de la Suède centrale » (dans *Studier i nordisk filologi*, XIV [1923], n° 1). A Upsal c'est Adolf Noreen qui, par son action personnelle plus que par ses publications, a été le grand animateur. C'est lui qui a créé en 1923 le périodique *Namn och bygd*, le premier organe de la toponymie scandinave. Ce sont ses élèves, MM. Lundberg, Sperber, Wessén, Erik Noreen qui depuis 1912 ont activement contribué à l'essor des études en Suède. La création de l'Institut de Göteborg a allumé un nouveau foyer de recherches, mais il semble que M. Lindroth se soit détourné de l'histoire religieuse à laquelle il avait consacré jadis quelques articles. A Lund, M. Jöran Sahlgren montre également quelque réserve. Il se peut que dans un excès de zèle certains néophytes de la toponymie aient fait abus de l'interprétation religieuse et c'est ce travers que M. Sahlgren a ridiculisé dans une diatribe acerbe « *Är my-*

tosofien en vetenskap? « La mythosophie est-elle une science ? » (publiée par la Société de Lund « Vetenskaps-Societeten » dans son *Årsbok*, 1923, p. 29 et suiv.). Mais les critiques les plus justifiées et des plaisanteries d'ailleurs faciles n'infirment pas l'ensemble des résultats obtenus par M. Magnus Olsen et par tous ceux qui ont appliqué à leurs recherches la même rigueur et quelque talent.

Certains historiens qui s'intéressent avant tout à la psychologie du paganisme refusent le secours de la toponymie. Pourtant l'expérience a prouvé que cette collaboration était non seulement légitime, mais fructueuse. Dans un domaine comme le domaine scandinave où, dans les circonstances les plus favorables, l'information directe date de la fin du paganisme, la tradition toponomastique permet de remonter bien plus haut que la tradition littéraire la plus ancienne. Elle atteste des états divers dont beaucoup sont antérieurs à la religion eddique. Certains dieux comme Ull et Njord étaient déchus à l'époque littéraire : la toponymie révèle qu'ils étaient jadis des divinités puissantes dont les sanctuaires couvraient le pays. Il apparaît au témoignage des noms de lieu que Njord jouait encore le rôle de la déesse dans les couples de la fécondité et ce renseignement confirme celui que Tacite donne sur Nerthus. La toponymie révèle des noms divins ignorés par ailleurs : témoin cet Ullin qui se substitue normalement à Ull dans la Norvège sud-orientale ou ce Fillin, dieu du champ (germ. *felþa*, cf. allem. *Feld*) qui est sans doute Frey sous un masque très ancien. Il existe au contraire des divinités dont nous ne connaissons que le nom (par exemple *Hörn* que Snorri donne pour un nom de Freyja) ou le rôle mythique (par exemple Rind, la *Rinda* de Saxo). La toponymie atteste qu'elles ont été l'objet d'un culte et permet, dans certains cas, de préciser leur fonction.

Mais l'intérêt véritable de la toponymie n'est pas dans cette utilisation fragmentaire. Elle ouvre à l'histoire l'accès d'un domaine qui fut jusqu'ici fermé : l'histoire des cultes païens. Il ne s'agit pas de reconstruire des rites sur la foi des noms de

lieu : quand un historien prétend retrouver sur le terrain l'itinéraire d'une procession païenne, on oppose quelque scepticisme à ces hypothèses fragiles. Mais comme la répartition des noms de lieu ne peut guère s'expliquer que par les mouvements de la civilisation, il est légitime de rechercher dans les noms « sacrés » l'histoire des cultes païens. Un peu de critique transforme la carte actuelle en une carte assez précise du paganisme. Il s'agit d'y retrouver le centre de chaque culte et d'en délimiter le cercle de rayonnement; certains indices permettent même de retracer le cheminement des cultes migrateurs et d'en déterminer l'âge relatif.

Pour arriver à ces résultats il importe de travailler sur de grands ensembles de matériaux et de considérer soit la répartition, soit le groupement des noms de lieu.

On peut tout d'abord observer comment un certain type de noms se répartit sur tout le domaine scandinave. C'est ainsi qu'Axel Olrik a comparé l'onomastique des trois grands pays pour démontrer l'identité d'Ull et de Ty. Ce sont des noms différents pour le même dieu du ciel. Le Danemark seul a conservé l'appellation traditionnelle « Ty » qui remonte à l'indoeuropéen ; si on la retrouve dans la Norvège occidentale, c'est qu'elle y fut apportée par des colons Harudes venus du Jutland. Par ailleurs, la Norvège comme la Suède ne connaît que le nom nouveau. Si l'on se borne à considérer isolément un ensemble national, la Norvège par exemple, la répartition des noms permet de dresser la carte cultuelle du pays et d'accuser la physionomie religieuse de chaque région. Il apparaît que Frey et Freyja ont leur culte dans le pays de Trondhjem, que Njord (et peut-être Ty) régnent sur les provinces côtières de l'Ouest, tandis qu'Ull et les Dises se partagent la région sud-orientale. Telles sont les données brutales de la statistique géographique. Si l'on tâche de les interpréter par l'histoire, on perçoit bientôt les grands courants de civilisation qui propagent les idées religieuses et les cultes : le pays de Trondhjem a subi l'influence de la Suède où Frey était le grand dieu et la

colonisation Harude explique le substrat religieux de la côte occidentale. Si l'on observe dans une région limitée la façon dont les lieux de culte se répartissent sur le terrain, il n'est pas impossible de reconstruire une chronologie relative. C'est dans les centres de peuplement, sur les voies de communication qu'on trouve les sanctuaires des dieux les plus anciens. Les cultes venus plus tard se sont installés à la périphérie du domaine. La répartition des églises médiévales est elle-même une source d'informations. On sait que l'Eglise s'est efforcée partout d'établir son culte à la place des sanctuaires païens. Tout porte à croire qu'elle a tenu compte de la hiérarchie établie par la tradition païenne : les grandes églises ont certainement succédé à de grands sanctuaires. L'organisation ecclésiastique du moyen âge permet des conclusions intéressantes non seulement sur l'importance relative, mais aussi sur l'âge des cultes païens. L'Eglise n'a utilisé que les centres religieux en pleine prospérité. Les sanctuaires des dieux déchus ne présentaient pas d'intérêt. On a remarqué par exemple que ni Njord ni Ull ne figuraient dans les noms des paroisses suédoises, mais on y trouve les grands dieux de la fin du paganisme : Odin, Thor, Frey et Freyja.

Parmi tous les noms de lieu qui sont répartis sur l'ensemble du domaine scandinave, il y en a qui constituent manifestement des groupes cohérents. Ce qui forme le lien de ces groupes, ce n'est pas l'unité du type onomastique, c'est un système de représentations religieuses. On a remarqué en effet que certaines divinités, toujours les mêmes, groupaient souvent leurs sanctuaires sur des aires restreintes. De tels groupements, attestés en des points divers de la Scandinavie, ne sauraient s'expliquer par les hasards de l'histoire : ils procèdent manifestement de conceptions et de pratiques cultuelles. Cette simple remarque s'est montrée particulièrement féconde. Elle a permis à la toponymie d'éclairer les cultes de la fertilité. Ils ont joué un rôle important dans les régions agricoles et les rites ont culminé dans le « mariage sacré » qui unissait le principe mâle et

le principe femelle, le dieu et la déesse dans l'acte de fécondation. Le culte le plus typique, le plus ancien aussi, est celui qui associe Ty le dieu du ciel à la déesse de la terre, la Nerthus de Tacite. C'est l'état qu'atteste encore un groupe norvégien. Mais ces divinités ont pu être remplacées au gré des modes religieuses ou nationales et la toponymie permet de suivre le renouvellement du personnel divin. Du côté des dieux, Ty peut apparaître sous le nom d'Ull ou il peut être remplacé par Thor qui, au témoignage d'Adam de Brême, de la tradition lapone et du folklore, représente dans le Nord l'élément fécondant du ciel. Ull et Thor s'associent normalement à des déesses comme Freyja ou Hærn. Mais la divinité de la terre, Nerthus, ayant changé de sexe à la suite d'un accident purement grammatical, il n'est pas rare que le principe de la végétation soit représenté par un dieu, Frey par exemple ou Fillin. Ainsi s'explique l'existence de « couples masculins », à côté des couples anciens qui unissaient le dieu du ciel et la déesse de la terre.

*
* *

Si l'on essaie de caractériser le mouvement d'études qu'on vient d'exposer, il apparaît sur bien des points que la période actuelle a hérité de la période précédente les grands problèmes dont elle cherche la solution. Sa plus grande originalité est d'en avoir renouvelé la position et les données.

On a indiqué au début du présent article que le XIXe siècle s'était affranchi du joug de la tradition eddique, qu'il s'était employé à retrouver en marge de la littérature norroise une religion populaire qui n'affleure pas dans les textes. Le XXe siècle a recueilli les bienfaits de cette émancipation. Les conceptions jadis révolutionnaires sont devenues l'opinion reçue ; on ne cherche plus dans l'Edda et chez les Scaldes que la religion d'une élite dans les derniers siècles du paganisme. La critique a redoublé de prudence. Elle n'aborde aujourd'hui l'Edda de Snorri qu'avec une extrême méfiance. Signe des temps : arrivé

au terme de sa carrière, l'un des maîtres de la génération précédente, M. Eugen Mogk dévoile dans Snorri le fondateur de la « nouvelle mythologique » (cf. *Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule* dans *FFC.*, n° 51 [1923]).

Toutefois le problème posé par la critique eddique s'est singulièrement élargi. Il s'est déplacé par le mouvement naturel des études. La civilisation qui se reflète dans l'Edda a cessé de retenir l'intérêt exclusif. Ce que la critique eddique cherche aujourd'hui à préciser, ce sont les origines ou tout au moins les stades pré-eddiques du développement religieux. Elle y est encouragée par l'afflux des matériaux de toutes sortes qu'apportent l'archéologie, le folklore, la toponymie. Aux anciennes descriptions de la religion scandinave, simple paraphrase des textes norrois, on tend enfin à substituer une histoire du paganisme. La toponymie invite à esquisser l'histoire des cultes, l'archéologie retrouve dans le sol les courants de civilisation, véhicules des mythes qu'analyse le folklore. Cette tendance historique est sans doute le caractère le plus frappant des études actuelles. Elle s'affirme dans la disposition extérieure des manuels parus depuis dix ans. *L'Altgermanische Religionsgeschichte* de M. Karl Helm dont il n'est malheureusement paru qu'un volume (Heidelberg, 1913) rompt avec la tradition des exposés systématiques et se propose de décrire la religion des Germains dans son développement : chaque partie traite comme un tout isolé l'état religieux d'un grande période historique. Le livre de M. Gudmund Schütte *Hjemligt Hedenskab* « Paganisme danois » (Copenhague, 1919 et en traduction allemande *Dänisches Heidentum* dans la collection *Kultur und Sprache*, n° 2, Heidelberg, 1923) sacrifie davantage à la routine dans les chapitres consacrés à la démonologie, mais l'histoire des dieux y est exposée dans sa genèse.

Cette conception nettement historique a donné une importance nouvelle au vieux problème des influences étrangères qui est également un legs de l'époque précédente. On a indiqué plus haut comment la question a été reprise dans un esprit plus

large, avec des données et une méthode nouvelles. Depuis que l'époque eddique et les influences occidentales dénoncées par Bugge ont repris une place modeste dans la perspective historique, on a recherché tous les courants de civilisation qui, dès les époques précédentes, avaient pu amener mythes et cultes en Scandinavie. On a porté l'attention sur l'Europe orientale, sur ces régions d'Asie Mineure d'où tant d'idées religieuses se sont propagées vers l'Ouest et vers le Nord. On croit reconnaîtres, dès l'âge du bronze, des traces de ces influences orientales. Les cultes de la végétation semblent venir de ces régions agricoles du bassin méditerranéen. M. Neckel a même voulu retrouver dans le mythe de Balder l'écho du culte d'Attis et d'Adonis (cf. *Die Uberlieferungen vom Gotte Balder*, Dortmund, 1920).

Ces vastes problèmes ont sollicité le concours de disciplines très différentes. Plus on a porté les recherches sur le plan de l'histoire, plus cette collaboration est devenue nécessaire. L'intervention de l'archéologie et du folklore dans l'histoire de la religion païenne date, on l'a vu, du siècle dernier. Elle a pris au XXe siècle une importance sans cesse croissante. Héritiers des grands folkloristes d'Angleterre et d'Allemagne, les folkloristes scandinaves ont déployé une activité considérable. Ils n'ont pas été seulement de grands organisateurs, il ont élargi le champ des investigations et forgé une méthode de travail. Avec Axel Olrik, Kaarle Krohn, C. W. von Sydow, l'étude des mythes est passée au premier plan ; elle a succédé à l'étude des rites populaires. Des disciplines comme la runologie et la toponymie qui étaient encore à la fin du siècle dernier à l'état embryonnaire ont pris un essor subit ; elles apportent aujourd'hui un concours inespéré. Uue juste conception du rôle de l'écriture chez les demi-civilisés permet à la runologie d'éclairer le vaste champ de la magie. L'étude systématique des noms de lieu ouvre sur l'histoire des cultes des perspectives insoupçonnées.

Mais ces disciplines ont chacune leur méthode propre et leur objet limité. Elles recherchent les matériaux, les élaborent

selon leur technique, les organisent en systèmes particuliers. Elles sont les collaboratrices indispensables de l'histoire, mais elles ne sauraient la remplacer. C'est à l'historien qu'il appartient de peser ces résultats partiels et de les fondre en une synthèse. Et quand il s'agit d'une religion, mieux encore d'une religion de forme primitive, il faut à l'historien une préparation qui ne s'improvise pas.

La part que la science des religions a prise jusqu'ici aux études scandinaves est extrêmement limitée ; il faut le regretter. Le livre de M. Chantepie de la Saussaye (*The religion of the Teutons*, Boston, 1902) n'a pas réalisé les espoirs suscités par un si grand nom. En Allemagne et en Scandinavie, divers auteurs ont essayé d'utiliser les méthodes de la sociologie ou de l'ethnologie religieuses et les ont appliquées de façon mécanique au monde des Germains. M. Fr. Kauffmann a par exemple essayé d'interpréter par les rites le mythe de Balder ; la méthode dont s'inspire son livre (*Balder, Mythus und Sage*, Strasbourg, 1902) a fait ses preuves dans d'autres domaines, mais elle ne s'est pas montrée féconde dans le domaine germanique où tout le rituel nous échappe. D'autres auteurs ont emprunté au *Golden Bough* quelques schèmes commodes et les ont plaqués sans discernement sur les récits norrois : M. Gudmund Schütte a retrouvé à tort et à travers le rite du meurtre du dieu (cf. son article *Gudedræbning i nordisk Ritus* « Meurtre du dieu dans le rite scandinave » dans la revue *Samlaren*, 1915, p. 21 et suiv.). D'autres enfin cherchent des parallèles ethnographiques dans la religion des primitifs. M. Helge Rosén a usé largement de la méthode comparative dans ses études sur « le royaume des morts et les rites funéraires » (*Om dödsrike och dödsbruk i fornnordisk religion*, dissert., Lund, 1918). Ce sont là des efforts méritoires. Mais il ne suffit pas d'avoir lu Frazer pour aborder avec compétence l'histoire des religions. L'étude des primitifs n'est féconde que si l'on a l'expérience de la pensée religieuse sous ses formes rudimentaires et si l'on est capable devant un système donné d'en saisir

la structure interne. Les sondages rapides dans l'ethnologie religieuse ne sont qu'un trompe l'œil, car toutes les pièces se commandent : elles perdent toute valeur quand on les considère isolément. En dehors de tout préjugé doctrinaire, il faut apporter à ces études une certaine perspicacité psychologique qui permette de dominer les ensembles. C'est à ce don de pénétration que l'œuvre de M. Vilhelm Grönbech (*Vor Folkeætt i Oldtiden* « Les Germains dans le passé », 4 vol. Copenhague, 1909-12) doit une place à part dans la production scientifique du début de ce siècle. Dans cette puissante synthèse, dont le premier volume a été âprement discuté, l'auteur a effacé de propos délibéré toute perspective historique ; se bornant à l'analyse des textes où s'exprime la mentalité religieuse des anciens Germains, il a tenté une vaste reconstruction psychologique.

La carence des spécialistes est donc à peu près complète et il est apparu au cours du précédent exposé que l'histoire du paganisme est en grande partie l'œuvre des philologues. C'est eux qui le plus souvent ont assumé le travail difficile de la synthèse. Ils ont développé la runologie et la toponymie; ils ont combiné les résultats de l'archéologie et du folklore. En travaillant ainsi à l'histoire religieuse, les philologues continuent une tradition vieille d'un siècle. Fondée par Jakob Grimm, la « mythologie » est restée une annexe de la philologie germanique. On ne saurait déplorer une tradition aussi honorable : elle a assuré la continuité des recherches et maintenu de précieuses habitudes de rigueur. Mais on peut souhaiter aujourd'hui, comme le font les philologues eux-mêmes, que l'histoire de la religion des Germains s'émancipe enfin de cette tutelle un peu lourde et qu'elle profite davantage d'une science dont elle relève naturellement : de la science des religions.

Maurice Cahen.